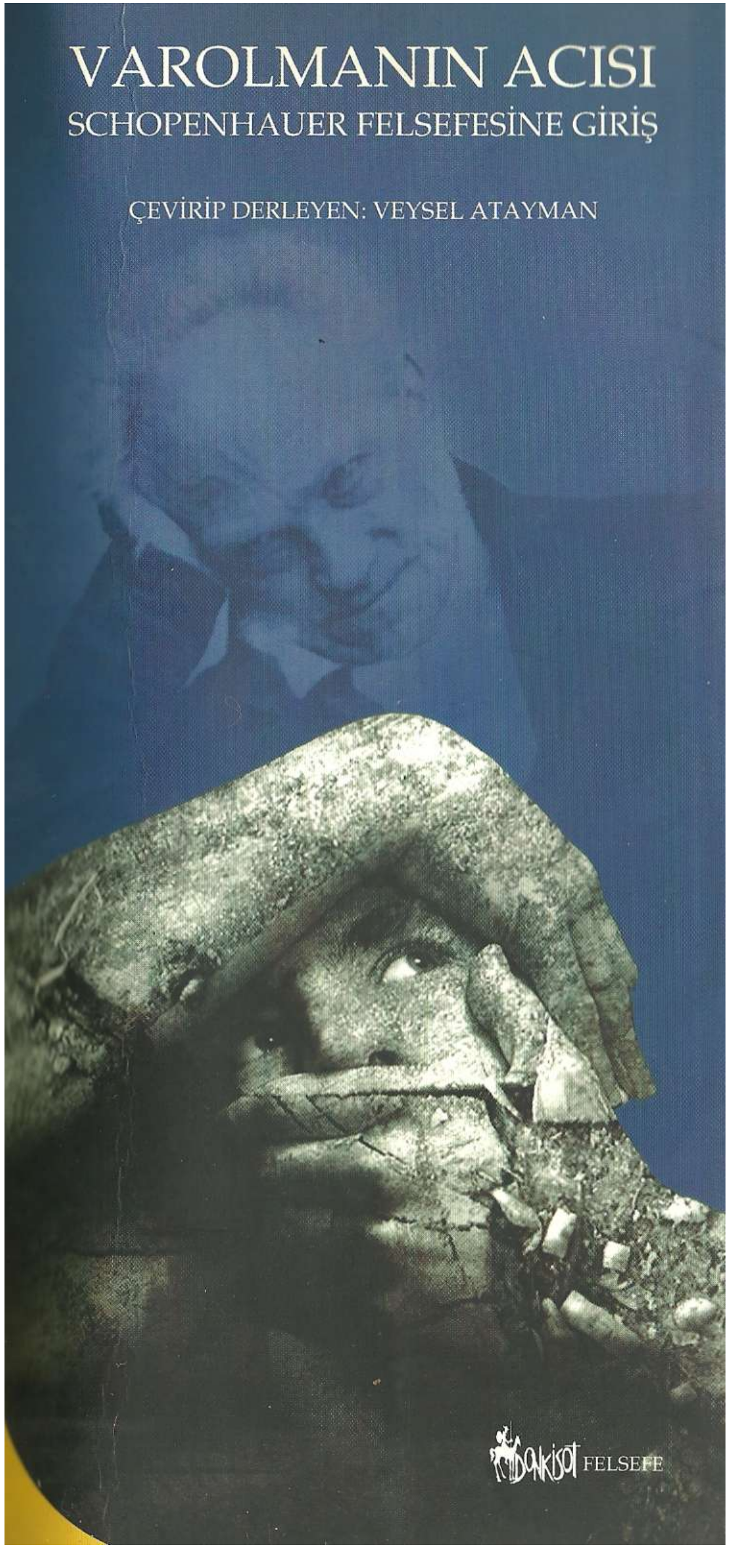
Schopenhauer'e göre dünya, bedenimizde yer almakla birlikte kökeni transzendental (aşkın) bir alanda yatan "iradenin" eseridir. Gerçeklik, bu iradenin fenomenlerinden biri olan beynimizin "tasarımlarından" ibarettir. Biricik amacı türü koruyup sürdürmek olan "irade", bireyi aldatarak onu kendi hedefinin hizmetine koşar. Öyleyse yapılması gereken, "iradeye" 'hayır' demek, hayatı "olumsuzlamaktır". Azizce, keşişçe, nihilist bir hayat sürmek, iradenin esaretinden kurtulmak olacaktır. Sadece "merhametin" içinde ortaya çıkan "yaşama iradesinin" reddi, bizi acıların, ıstırapların dünyasından çıkartıp "kurtuluşa" ulaştıracak biricik yoldur.

"Acı çekenler ile acı çektirenler aynıdır."
A.Schopenhauer



SUNUŞ

"*Aşkın Metafiziği*"nin yeni bir çevirisini yaptıktan sonra, sınırlı bir derlemeyle okura Schopenhauer felsefesinin, sırf o kısa ama yoğun metnin anlaşılmasına katkıda bulunabilecek bir özetini aynı metinle birlikte sunmayı düşündük. Ancak derlemenin içine girdikçe, ayrı bir metin oluşturmanın daha uygun olacağım gördük. Bu metin, başta Klaus-Jürgen Grün'iin "*Schopenhauer Monografisi*" olmak üzere çeşitli kaynakların birlikte değerlendirilmesiyle oluştu. Derlemeyi hazırlarken bu metnin "*Aşkın Metafiziği*" kadar popüler bir okumaya elverişli hale getirilemeyeceğinin bilincindeydik.

Özellikle metnin "bilgi teorisi"ne dayanan ilk bölümleri, Kant felsefesinin 'üzerine kurulu' olduğu ölçüde, okura bu felsefenin bilgi teorisinin Schopenhauer sistemi ile bağlantılı görüşlerini çok kısa da olsa sunma zorunluğunu da birlikte getirdi. Kant'm, dünyayı, hakkında bilgi edinebileceğimiz yan ile düşünebileceğimiz ama hakkında bilgisini edinemeyeceğimiz yan olmak üzere ikiye bölen sistemi, bilgilerimizin tamamen deneyimden geldiğini söyleyen *ampirik* felsefeler ile bilgilerimizin kaynağının *a priori,* doğuştan getirdiğimiz kategoriler olduğunu ileri süren idealizmi birleştirme gibi, zorlayıcı bir işe girişmiştir. Schopenhauer hem bu felsefenin üzerinde yol almakta, hem de kendi metafiziğini bir başka temelde kurmaya çalışmaktadır.

Sonuçta metnin ilk bölümleri, her iki sistemin te-

rim, kavram ve yapısal özelliklerini oldukça kısa bir çerçevede tanıtmak gibi çetrefil bir sorunla karşı karşıya gelmiştir. Felsefe ile uzmanlık düzleminde ilgilenen okur, metnin bu bölümlerini ve geri kalanını Schopenhauer felsefesine 'giriş' metni olarak değerlendirebilir. Felsefeye özel merak duyan okur için de bu bölümde bir şeyler bulunacaktır.

Metnin ikinci bölümü ise, Schopenhauer'in pratik, hayata kılavuzluk etmesini istediği bir 'ahlak sistemi' sunma kaygılarıyla ilintili olduğu için, ilginç bir din otoritesi eleştirisiyle birlikte bir tür münzevi, keşişçe hayatın önerisini yapmaktadır. Metnin bu bölümlerinin, genel ilgi açısından oldukça merak uyandırıcı olduğunu söyleyebiliriz.

Girişte sunduğumuz uzun hayat öyküsü, düşünürü çağının sosyo-ekonomik, politik olaylarının göbeğinde, kendi dünyasına kapanmış biri olarak tanımlıyor. Bu geri çekilmişlik hali; yazdıklarının tek kelimesini bile anlamayan annesi ile arasındaki sorunlu ilişkiler, ömür boyu sadece bir kez çalışmak zorunda kalışı, baba mirası ile tipik bir entelektüel hayatı sürebilmesi, sosyal hayata gösterdiği tepkiler vb. birleştikleri ölçüde, yaşanılan hayat ile, dönem ile, ona gösterilen tepki ile düşünceler(i) arasındaki bağı da belirginleştirmektedir.

Yaymevimizin hazırlığını yaptığı felsefe dizisi geliştikçe, her bir metin öngördüğümüz 'dizi' içindeki bir sonrakinin hem hazırlanmasında hem de daha kolay anlaşılmasında bir adım olarak işlevselleşecektir.

Bu bağlamda bir program oluştururken okur tepkilerinin bizleri yönlendirmek bakımından da çok gerekli olduğunu hatırlatmak istiyoruz.

Veysel Atayman

GİRİŞ

Felsefe on dokuzuncu yüzyılda Schopenhauer'in attığı adımlarla birlikte önemli sonuçlar getiren bir dönüşüm yaşar. Schopenhauer insanın gerek kendi bireysel tek doğasını gerekse de bütün bireylerin paylaştıkları dünyayı uyumlu bir bütün olarak kavrama, öğrenme yeteneğinin kaynağını, kendisinden önceki idealist felsefelerde olduğu gibi doğrudan insanın kafasının içinde, onun düşünme faaliyetinin ürünü olarak görmeyip daha doğrusu bu aşamada takılıp kalmayıp bu kaynağı insanın bedeninde bulur. Böyle olunca da bir bakıma felsefenin ağırlık noktası, insanın düşünme yetisinden, kafasında bulunduğu varsayılagelmiş doğuştan bilgi formları arayışından *bedene* kayar.

Bu dönüşüm, Descartes'ten beri insanı büyük ölçüde, düşünen bir töz olarak kabul eden yeniçağ idealizminin gelişmesine bir nokta koyar.

Schopenhauer, *nesneyi özneden* bağımsız bir olgu olarak görüp bütün ağırlığı ben'e, özneye, dolayısıyla da onun bilincine veren felsefelere karşı çıkar; bu temel üzerinde varlığa, dünyaya (evrene) ilişkin son hakikatleri bulma iddialarının, hafta Kant'm, böyle bir son şeyin bizatihi bilinemez olduğunu ileri sürdükten sonra, varolduğunu iddia ettiği *ding an sich*'e (kendinde, asıl nasılsa öyle olan şey'e) ilişkin iddianın, idealizmin benzer iddiaları gibi salt beyin fenomeni, beynin düşünme faaliyetinin sonucu olduğunu söyler. İnsan, bilen, nesnelerin bilgisini edinen değil, isteyen bir varlıktır ona göre.

Ne var ki Schopenhauer kendi felsefesini geliştirirken, idealizme, ama asıl Kant'm transzendental felsefesinin tek tek sonuçlarına dayanmaktan, bunları kendince yorumlayıp düşünce sistemini bunların üzerine inşa etmekten geri kalmaz. Kant özellikle "*Salt Akim Eleştirisi*'nin" "Transzendental Estetik" bölümünde, doğuştan getirdiğimizi ileri sürdüğü *a priori* kategorilerin arasında zaman ile mekân kategorisine apayrı bir konum atfeder. Öteki kategoriler kavramsal kökenli iken, bu ikisi, duyumlarla algılanabilir dünyadan salt *anschauungjgöril* yoluyla türetilmiş kategorilerdir. Salt görü'nün bu iki kategorisi, nedensellik yasası ile birlikte, nesnelerin, zaman ve mekân içinde nedensel ilişkiler üzerinden bir bilgi haline gelmesini mümkün kılarlar. Schopenhauer ise, bu iki kategorinin de son tahlilde salt *görü* üzerinden edinilmiş olsalar da beynin kalıpları arasında yer aldıklarını; yani *a priori* olduklarını hatırlatıp, bilgi'nin öznel ayağına girdiklerini düşünür. Öyleyse bilinçte içerik namına (nesnelerin bilgisi namına) ne varsa, son tahlilde beynin kendi fenomenidir ve idealizmin konusudur.

Schopenhauer bu beyin fenomenlerine "Tasarım Dünyası" tanımını uygun görür.

Böylelikle bütün nesne ve süreçler, beynin ürünü, onun tasarımları olup çıkarlar. Nesne tamamen özne için, ona bağlı olarak vardır. Dünya diye ne varsa, benim *tasarımımdır.*

Böylece karşımıza, ne somut bir zamana ne somut bir mekâna ne de nedenselliğe tabi olan bir dünyanın belirtileri çıkar. Bu sadece kendinde olan dünya, *irade*'nin dünyası, daha doğrusu *irade*'dir.

İrade sadece kendini isteyen bir tür karanlık, kör, bilinçsiz ilk güç gibi bir şeydir; *irade* kendini ağırlık, dürtü ve kuvvet olarak varlıklaştırır, daha doğrusu hissettirir; bir yandan da bilinçte izlerini bırakır. Schopenhauer'den yaklaşık elli yıl sonra psikanaliz teorisinde ortaya çıkan *bilinçdışı* (bilinçötesi), Schopenhauer'de her şeyi birbirine bağlayan otorite anlamındaki *irade*'dir. *İrade*'nin etki alanında gerek bilinç gerekse de zekâ ikinci dereceden Önem taşırlar.

Schopenhauer, düşüncelerinin boşlukta dolaşmasını önlemek için, döneminin beyin fizyolojisinin bulgularına dayanmaya çalışır. Günümüzün önemli beyin araştırmacıları için bugün olağan, sıradan bir tespit olan şey, o günlerde Schopenhauer için bir yenilik ve öğretisinin dayandığı şartların doğrulayıcısı verilerdi: Tin, zekâ, ruh, bilinç ve akıl ile birlikte fikirler, beyninin son derece sallantılı, ikinci dereceden önemli ürünleridir. Düşünüre göre, felsefe ile ilahiyat bu beyin ürünlerinden bazılarını özerk hakikatler ve gerçeklikler yerine koyma gafletine düşmüşlerdir. Schopenhauer özellikle madde, kuvvet, nedensellik ve ahlak yasaları'nın yanı sıra, ahlak felsefesinin ve ilahiyatın başka kategorilerinin de beyin fonksiyonlarına bağımlı, buradan türetilmiş olduklarım söyler.

Schopenhauer on dokuzuncu yüzyılda akademik felsefenin dışında kendi yollarından yürüyen ve akim bizatihi kendi ürünlerini, şeyleştirme, nesneymiş gibi sunma eğilimlerine amansız bir mücadele bayrağı açan düşünürlerin öncülerindendir. Bu çaba, on dokuzuncu yüzyılın özellikle Alman kültürünün ve toplumsal eleştirinin belkemiğini oluşturur. Düşüncenin ürünlerinin gerçek olamayacağı görüşüne destek verenlerden biri de Marx'tır. Marx'm, kimi düşünce içeriklerinin "fantazmagorik biçimi"ne (aldatıcı, kuruntuya dayalı, yanılsatıcı biçimine) ve "meta'm fetiş karakterine" yöneltttiği eleştiriyi hatırlayalım. Bunlardan birincisi dinin dünyasını, ikincisi meta üretimi alanım hâkimiyeti altında tutmaktadır. Marx, Schopenhauer'in bu konudaki düşüncesini paylaşırcasma, burada (dinde) "insan kafasının ürünlerinin, kendile-

rıııe ait bedenlerle donanmış, gerek kendi aralarında gerekse de insanlar ile ilişki içinde olan bağımsız biçimler olarak göründükleri"ni söyler. "Meta dünyasında da insan elinin ürünleri böyledir. Ben bunu, meta olarak üretilir üretilmez, emeğin ürünlerine musallat ve bu nedenle de meta üretiminden kopartılamaz olan fetişizm diye adlandırıyorum." *(Das Kapital, 1.* Cilt)

İşte Schopenhauer, gerçekte aklın işlemlerinin ürünü olan şeylerin, akıldan bağımsız varoluşlar edinmeleri süreçlerini bilgi teorisi düzleminde fark etmişti. Gerçi Schopenhauer Marx'tan yüz seksen derece ters bir yol izleyerek, bu sonucu, öznel bir aldanma, özne bilincinin bir yanılsaması olarak anlamak isterken Marx, mübadele sürecinin toplumsal *a prion*'sini bu yanılgının (yabancılaşmanın) kaynağı olarak görür.

Schopenhauer'de, zaman, mekân ve nedenselliğe boyun eğmiş dünya, bir tür rüyalar âlemi gibi bir şeye dönüşür; bizim dışımızda, ama kaynağı kafamızda olan bu imajlar dünyası, bu hayaller dünyası, dünyaya ilişkin çok derinlerdeki bir hakikatin kodlanmış bir şekilde yüzeye yansıması gibi bir şeydir. Bu noktada onun *irade* metafiziği Hint dinleriyle ve manevi dünyasıyla birleşir. Ama bu metafiziğin içinde Avrupa mistiğinin izlerini de buluruz. Schopenhauer bu mistiğin içinde kendi öğretisinde anladığı ve yorumladığı şekliyle insanın metafiziksel ve dinsel ihtiyacının karşılandığını düşünür. Çünkü salt beyin fizyolojisinden ve materyalist teorilerden farklı olarak bu öğretiler, nesnelerin bambaşka bir organizasyon biçimine, zaman, mekân ve nedensellik ilişkilerince belirlenmiş o düzende yer aldıklarından, çok farklı bir düzenlenişine imkân tanırlar.

Nesnelerin fiziksel organizasyonlarının ötesinde bir düzenleniş biçimine uyabilecekleri inancı,-Schopenhauer için metafiziğe inanmakla aynı şeydir. İşte bu metafizik onun, başlıca görevi dünyadaki bencilliğe son vermek olan etiğinin de temelini oluşturur.

Büyük ölçüde acı, yokluk, ıstırap ve eksiklikle bezeli bir dünyada "Acı çeken ile çektirenin" bir ve tek oldukları düşüncesi, Schopenhauer'den yaklaşık yetmiş yıl sonra, Frankfurt Okulunun kurucularından Horkheimer'e bütün insanların dayanışmasının mümkün olduğu düşüncesinde kaynaklık etmiştir. Schopenhauer, öğretisinin toplumsal eleştiri boyutunun eleştirel toplum teorisinin gelişmesinde kendince bir katkı yapmış olduğu ölçüde "çorbada tuzu bulunan"lardan olduğu da kesindir.[1]

1 Klaus-Jurgen Grün; *Arthur Schopenhauer,* Giriş bölümünden.

HAYATI

Schopenhauer köklerinin, Descartes ile Spinoza'nın çalışmalarını sürdürüp etkili oldukları ülkede, yani Hollanda'da yattığmı sanmış olsa da, bugünkü bildiklerimiz onun yanıldığını göstermektedir. 1695'te ilk kez bir Schopenhauer, Danzing'de vatandaşlık hakkı kazanmıştır.

1745'te Andreas Schopenhauer, Anna Renata Soermans ile evlenince, ileride Hollanda başbakanı olacak bir siyasetçinin kızı üzerinden Schopenhauer ailesine Hollanda kam karışmış oldu.

Anna Renata ruhsal dengesizlikler gösterme eğilimi taşıyan bir kadındı. Biyografi yazarı Gvvinner, kadının, dört oğlundan en az ikisine zihinsel sakatlık aktarmış olduğunu ileri sürer.[1] Bu dört çocuktan biri Arthur'un babası Heinrich Floris Schopenhauer'di. Heinrich Floris Schopenhauer ticaret alanında çok yetenekli, dürüst, sert, aileye ve eşine düşkün bir adamdı.

1793'te Prusya Kralı II. Wilhelm, Ostsee kıyısındaki liman kenti Danzing'i kendi ülkesinin sınırları içine katınca, Heinrich Schopenhauer Danzing'i terk etmeye karar verdi.

Heinrich Floris 38 yaşındayken Danzing Belediye başkanının 18 yaşındaki kızı Johanna Henrietta ile evlendi. Babasına kalsaydı, Arthur Schopenhauer İngiliz vatandaşı olacaktı. 1787 yılında, evlilikle-

1 VVilhelm von Gvvinner, *Kişisel Çevresine Göre Arthur Schopenhauer,* Leipzig, son basım 1987, s. 4.

rinin üçüncü yılında çift Paris üzerinden Londra'ya geçmek üzereyken, Johanna üç aylık hamileydi ve bunu bilmiyordu. Durum anlaşılınca, baba Schopenhauer Dover üzerinden Londra'ya geçme konusunda eşini yine de ikna etti. Umduğu gibi, çocuğu erkek olursa, o dönemde bir tüccar için büyük avantajlar sağlayan İngiliz vatandaşlığından oğlunun yararlanmasını hedeflemekteydi. Gelgelelim Londra'nın sert kasım günleri onu endişeye sevk edince, yılın son günü Danzing'e döndüler. 22 Şubat 1788'de Arthur Schopenhauer dünyaya geldi. Ticaret hayatının kaygılarını göz önünde tutan baba Schopenhauer oğluna "Arthur" adını verdi; çünkü bütün Avrupa ülkelerinde değişmeden kalan bir isimdi bu.

Arthur, annesinin zekâ kıvraklığını ve canlılığını, babasının haşin, ters, aksi ve bildiğinden şaşmaz huyunu almıştı. 1793'te Prusya ile Rusya Polonya'yı paylaşırken Danzing Alman İmparatorluğu'na bırakılınca, kent özgürlük haklarını yitirdi. Prusya birlikleri Danzing'e girmeden önce, aile beş yaşındaki Arthur ile birlikte Hamburg'a yerleşti.

Johanna Schopenhauer'in sosyete hayatının tadını çıkarta çıkarta yaşamaya başladığı Hamburg'taki çocukluk günlerine ilişkin anılarında (1883) Schopenhauer'in ne büyük korku ve endişeler içinde yaşadığım anlıyoruz. Bir gün anne babasının kendisini terk ettikleri ve bir daha onlarla birlikte olamayacağı vehmine kapılır. Endişelere hastalık vehimleri eşlik eder. Hiçbir zaman ısmamadığı anlaşılan bu yeni yuvasında babasının kendisini yalnız bıraktığını annesinin ise sevmediğini düşünmektedir. Duyguları karmakarışık, endişeleri diz boyudur.

Anne, Hamburg'un ve Avrupa'nın üst tabakasının dedikodu dünyasına karışıp sosyete içinde boy gösterme yeteneğini geliştire dursun, baba, oğlunun

eğitimde izlemesi gereken yolu çizmekle meşguldür. Arthur Schopenhauer dönemin zengin eşrafının geleneğine uyarak özel derslerle eğitimine başlar. Aile, 1800 yılının yazında o zamanki Almanya sınırları içinde üç aylık bir bilgi, görgü artırma gezisine çıkar. Prag'a kadar uzanan bu gezi sonunda, yine Schopenhauer'in anılarından öğrenebildiğimiz kadarıyla çocuğun entelektüel faaliyete duyduğu ilgi artar. Bunu sezen baba, oğlunu bu planından vazgeçirmeye çalışır. Oğlunu iyi bir tüccar olarak yetiştirmek niyetinde olan baba Schopenhauer, ona, liseye hemen başlamak yerine, uzun sürecek bir Avrupa gezisi yapma önerisini getirir. Babaya kalacak olursa, böyle bir gezi, lise okuma hevesine kesinlikle üstün gelecektir. Beş parasız bir bilgin olma hevesi, ona göre pek anlaşılacak bir şey değildir.

Plan tutar. 1803'te aile Amsterdam üzerinden Den Haag'a gelir. Schopenhauer burada Hollandalı ustaların ünlü resimleriyle tanışır. Gezi, Calais üzerinden Dover'a oradan da Londra'ya uzanır. Londra'da küçük Arthur'u etkileyen kentin zenginlik ve ihtişamından önce, dilenciler, alt tabaka insanları, sakat denizciler ve yoksulluktur.

Schopenhauer 1803 yılında Fransa'dadır ve devrimin bütün şiddet ve vahşetine tanık olur. Anılarında doğanın bahşettiği zenginlikler ile insanların yoksulluğu arasındaki tezatı vurgulayıp durur. İleriki yıllarda, 17 yaşındayken doğru dürüst bir eğitim görmemiş olmasına rağmen hayatın acılarının tıpkı yaşlılığın, hastalığın, ölümün ne olduğunu genç yaşında fark eden Buda'da olduğu gibi, kendisini de kıskıvrak yakaladıklarını söyleyecektir. "Dünyanın içinden bas bas bağırarak açık seçik kendini gösteren hakikat, çok geçmeden, beni de etkilemiş olan Yahudi dogmalarını bastırdı ve benim çıkardığım sonuç, bu dünyanın latif ve kerim olan öyle büyük bir varlığın eseri

olamayacağı, ama yaratıklarına, onlarm çektikleri acı ve ıstıraplardan beslenmek için hayat (varlık) vermiş olan bir şeytanın eseri olduğu yolundaydı. Veriler bunu gösteriyordu ve bunun böyle olduğu inancı, gittikçe ağırlık kazandı."[1]

Eğitim Yılları

Schopenhauer büyük Avrupa gezisinden döndükten sonra babasına verdiği sözü tutmak üzere bir ticaret adamı olarak kendini yetiştirmeye başlar. Ama daha o yılın nisan ayında babasının işleri bozulmaya yüz tutar. Adamın o sarsılmaz, ödünsüz ruh hali, yerini endişeli, dengesiz bir kişiliğe bırakır. Hayata duyduğu güvensizlik diz boyudur. 20 Nisan 1805 sabahı, Hamburg'daki iş yerinden kanallardan birine 'düşer'. Belirtiler, bir intiharı kanıtlamaya yetip de artar cinstendirler. Arthur Schopenhauer'in ruhsal dengesi dibe vurmuştur. Gerçi tuhaf ama anlaşılır bir yol açmadır bu ölüm: Schopenhauer tüccar olma baskısından kurtulurken, anne Johanna da koca baskısından kurtulmuştur: Ekonomik endişesi bulunmayan dul kadın, hayattan bütün hevesini istediği gibi alacaktır artık. Anne Johanna kocasının iş ilişkilerini tamamen bir yana bırakır, işi dağıtır, kızı Adele ile birlikte, dönemin Weimar entelektüel çevresinin ve sosyetesinin vazgeçilmez simalarından biri, aynı zamanda da bir kadın yazar olarak ün salacağı bu kentin yolunu tutar.

Arthur Schopenhauer ise babasından bu kadar kolay kopamaz. Babasına verdiği söz doğrultusunda Hamburg'ta senatör Jaenisch'in yanında ticaret eğitimine bir süre devam eder. Baba, ölümünden sonra da çocuğun üzerindeki denetim gücünü korumakta, onu hâlâ kendine bağlamaktadır.

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* 1966-75 4. Cilt, 1. Bl. 96.

Yirmisine merdiven dayamış Schopenhauer ailenin koruyuculuğundan yoksun kendi başına kalakalmıştır. Gün boyu masasında oturup ticaretle ilgili bilgilerini geliştirmeye çalışır, hafta sonları, Le Havre'da tanıştığı dostu Anthime Gregoire de Blesimarie kendisini ziyaret etmektedir.

Boş vakit buldukça seminerlere gitmekte, örneğin Franz Joseph Gall'in kafatası konulu derslerini dinlemektedir. Bir doktor ve anatomi uzmanı olan Gali, insanın zihinsel ve psişik yetilerinin yerinin beyin olduğunu ileri sürmekte, bu yetilerin boyutlarının kafatasının biçimine göre belirlenebileceğini düşünmektedir. Gall'in seminerler vererek yaptığı gezilerden birinde, Goethe de onu 1805'te Halle de dinlemiştir. Schopenhauer, Gall'in derslerini büyük olasılıkla 1806'da dinlemiş olmalıdır. İlerki yıllarda *"İrade ve Tasarım Olarak Dünya"da,* bu konuda şunları yazacaktır: "Gall'in kafatası öğretisinin en büyük yanılgısı, ahlaki özelliklerin kaynağı olarak da beyin (denen) organı göstermesidir.'" Başka bir yerde de Gall'i, Fransız materyalizminin o yere göğe sırdıramadığı ünlü siması Cabanis ile birlikte anacaktır: "Hani asıl amacını tutturamamış olsa da, burada Gall'i de anmak gerek. Bilgisizlik ve önyargı (Gall'in) bu yaklaşımına karşı materyalizmin itirazını getirmiştir; çünkü materyalizm, tamamen deneyime bağlı kalarak, maddi olmayan o tözü, ruhu tanımaz."[2]

VVeimar'a Gidiş

Annesi, Schopenhauer'in yazışmalar sonucunda meslek değiştirme talebine olumlu yanıt verince, Arthur 1807'de özel öğretmeni ile ilişkisini kesip önce

1 *Toplu Eserleri,* 1988 Zürich baskısı; 7 Cilt. 4. Basım, s. 312.
2 Agy,s. 319.

Gotha'ya sonra da YVeimar'a geçer. Latince dersleri alır; edebiyat bilgisini derinleştirir; Antik edebiyatı inceler. VVeimar'da geçirdiği iki yıl Schopenhauer'in olgunlaşmasında büyük önem taşıyan bir döneme işaret eder. 1.809 yılında, 21 yaşında annesinden, baba mirasının kendine düşen payını nakit olarak almıştır. Ne var ki annesinin soğuk yüreği ve hayatı karşıiayışmdaki yüzeysellik, VVeimar'ı yaşanmaz kılmaya yetecektir. Delikanlı sadece tatil günlerinde o da birkaç saatliğine annesini alabildiğine resmi bir şekilde ziyaret edebilmektedir. Annesinin yanında kalamamakta, bu ihtiyacı için kentte kiraladığı mobilyalı iki odayı kullanmaktadır.

1809'da Göttingen Üniversite'sinde tıp eğitimi başlar. Doğa bilimlerinin, çeşitli alanlarıyla ilgilenen Schopenhauer ikinci yarıyılda tıbbı bırakıp felsefeye geçer. Fichte ve Kant'm transzendental felsefesinin ilk eleştirmenlerinden biri olan Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), Schohoperıhauer'e bir yarıyıl sonra sadece Platon ve Kant'ı incelemesini, tavsiye eder. Böylelikle Schopenhauer'in baş yapıtına ve felsefesine giden yolun rayları döşenmiş olur.

1811 sonbaharında, Schopenhauer Berlin'e gider. Başlangıçta gerçek bir folozof ve büyük bir deha olarak övdüğü Fichte'yi çok geçmeden alaya alacaktır. Fichte'nin 'bilim öğretisi' üzerine derslerini dinlerken defterine bu konuda şu notları düşer: "Herhalde bilim öğrenmemenin en doğru okuma yolu."[1] Schopenhauer ayrıca deneysel kimya, manyetizm, elektrik, kuş, böcek ve sürüngenbilim seminerlerine katılır; şiir dersleriyle de ilgilenmeyi unutmaz.

Felsefe öğreniminin son yılma doğru Platon ve Kant idealizminin yanma kendi öğretisinin ilk öğelerinden biri yerleşecektir: "İstemek" *{irade).* "Büyük bir sözcük" diye not düşer defterine; dünya mahkemesi-

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* 1966-75, 4. Cilt, 2. Bl. s. 29.

nin terazisinin dili. Cennet ile cehennem arasındaki köprü!' Öğretisinin metafizik ilkesinin irrasyonel karakteri burada ilk kez açık seçik dile gelmiştir. *İrade,* düşüncenin bir işlevi olmayıp, kendini bedenin işlevi üzerinden gösterir. *İrade,* beden üzerinden kendini fark ettirir (tanıtır). Düşünce ise bilgi işlevleri düzleminde ikinci sırada yer alır.

"Tez"

Schopenhauer "*Yeterli Neden Önermesinin Dört Farklı Kökeni*" başlıklı doktora tezini 1813'te Rudolstadt'ta bitirir. 1813-14-15 yılları özellikle Prusya-Rusya-Avusturya birliğinin Napoleon'a karşı bir dizi zafer kazandığı yıllardır. Aynı yıllar, Alman ulusal birliği yolunda arayış ve tartışmaların da yoğunlaşmaya başladığı yıllardır. Ne var ki ulusal birlik heyecanı Schopenhauer'i şöyle kenarından olsun ilgilendirmez.

Aynı yıl doktora tezini bastırır. Metni ilk eline alanlardan biri, iki kelimesini bile zor anlayan annesi, bir başkası da ünlü Alman düşünürü ve ozanı Goethe'dir. Goethe genç düşünürün yeteneğini anında keşfetmekte gecikmemiştir. İleride göreceğimiz gibi, Schopenhauer bu tezde, *nedensellik yasası* ile uğraşır. Schopenhauer'in burada göstermek istediği, nedensellik yasasının, birbirinden özenle ayırt ettiği dört farklı alanda, ama sonuç olarak düşüncemizde ortaya çıktığıdır. Ona göre nedensellik düşüncemizi belirler, ama kaynağı nesnel değildir ve düşünceye içkin olma özelliğinden kurtulamaz. Düşünce, ikincil dereceden bilgi sunma işlevi taşıdığından, bu dünyada olma-halinin, (varlığın) nedenine ucundan olsun değinmez. Olma-halinin (varlığın) nedenini beynimizde ancak zayıf bir düşünce yansı-

1 Agy, Cilt 1. s. 55.

sı olarak hissederiz. Eylemlerimizin motifleri (nedenleri) beynimizdeki düşünceyle bağlantılı olarak ortaya çıkıp eylem ve davranışlarımızı yönlendirirler, gelgelelim eylemlerimizin asıl nedeni bize doğrudan yansımayan, ancak varlığını belli eden, çok temelde, nihai bir nedendir; bu son nedeni kavrayamayacağımız gibi, eylemlerimizin asıl nedenini açıklamaya yönelik sorulara cevap vermeye elverişli değildir bu temel düzlem. Demek ki karşımızda *yeni bir metafizik* bulunmaktadır. Bu dünyada olmahali hakkında öyle sadece düşünce üzerinden giderek nihai bilgiler elde edemeyiz; bu konuda bizi asıl aydınlatacak olan, bedenimizin varlığıdır. Çünkü o nihai ilke, bir şekilde bedenimizle verilmiştir; karşımıza bedenimizin ihtiyaçları, yaşama isteği, türleri yaşatma, ayakta tutma isteği, *(irade)* olarak dolaylı belirtilerle çıkan şeydir.

VVeimar yıllarında Goethe, Schopenhauer'in kitabı ile kendi renkler öğretisi arasmdaki bağlantıyı görüp sevinir. Schopenhauer de Goethe'ye hayrandır hayran olmasına ama, Goethe'nin renk öğretisinin içine girdikçe itirazları da artmaya başlar. Açık sözlü davranca da ünlü Alman ozanı küsüp hayal kırıklığı içinde geri çekilir. Yine de Schopenhauer onun etkisiyle optik deneylere girişmiş, varolan her şeyin evrensel bir bütünlük oluşturduğunu ileri süren *panteist* dünya görüşünü tanımış, genelin içinde teki, teklerin birliğinde geneli, evrenseli görmeyi öğrenmiş; ama sonuç olarak gerek Goethe'nin renk öğretisine gerekse panteizme mesafeli kalmıştır.

Schopenhauer'i VVeimar yıllarında en az Goethe kadar etkileyen bir başka düşünür de şarkiyatçı Friedrich Majer'dir. (1772-1818). Hint dünyasının ilkçağına ve özellikle Veda'larm mistiğine duyduğu ilgi bu düşünürün eseridir. Bilindiği gibi 'Veda', Hindu dilinin kutsal metinlerine verilen addır. İsa'dan önce 1500-

1200 yılları arasmda ortaya çıktıkları düşünülen bir yanlarıyla edebi değer de taşıyan bu metinler, Sanhita adıyla bir araya gelmişlerdir.

Schopenhauer, *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'da ölümlülerin gözlerini örten Maja'dan, "aldatıcı örtüden" söz eder. Ölümlülerin gözünü örten Maja, onlara, olduğu ya da olmadığını söylemenin mümkün olmadığı bir dünya gösterir. Çünkü bu dünya, yolcunun uzaktan su sandığı kumun üzerindeki güneş yansısına ya da yılan yerine koyduğu yere atılmış ipe benzer.[1]

Dresden Yılları

Arthur Schopenhauer VVeimar'da annesi ile arasındaki gerginliğe katlanamaz hale gelir. 1814 yılında Dresden'e gider. Böylece annesi ile arası ölümüne kadar açılacak, anne oğul birbirlerini bir daha hiç görmeyeceklerdir. Düşünürün annesi ile arasmdaki sert çatışma, onun kadınlarla olan ilişkisini belirleyici bir etmen olarak kalacaktır.

Annesinin kötü yönettiği mirasından kendine düşen pay onun yine de çalışmaya hiç mecbur kalmadan yaşamasına yetebilecek miktardadır. 1814 yılında Dresden kuşatmanın şokunu hâlâ üzerinden atamamış, sorunlu bir kenttir. 1813 sonunda Fransız güçleri kenti ittifak kuvvetlerine karşı savunmuş, ama sonuçta savaşı Avrupa'da kaybeden Napoleon olmuştur. Kent kıtlık tehlikesiyle başbaşadır. Pislik, harap parklar, bakımsız bir kent Schopenhauer'i karşılayan kentin genel manzarasını oluştururlarsa da, temel hatlarıyla belli olmaya başlayan baş yapıtı bütün bu sosyo-ekonomik gerçeklerden hiç etkilenmeyecektir. Dönemin politik sorunlarına yaklaşımı, do-

1 *Toplu Eserleri,* 1988 Zürich baskısı; 7 Cilt, 4. Basım, C. 1, s. 34.

ğa ile ahlak arasındaki ilişkiyi bağdaştırma yönündeki çabaları, ileride onun ahlak öğretisinde karşımıza çıkacak olan, henüz oldukça kararsız, bulanık bir "daha iyi bilinç" anlayışıyla çözümü aranan sorun alanlarım oluştururlar.

1816'da "*Görme ve Renkler üzerine*" çalışmasının yazmalarını bitirir. Metin, Goethe ile bu konudaki tartışmalarının bir sonucu olarak anlaşılabilir. Schopenhauer bu çalışmasında Goethe'den yana Nevvton'a karşı bir görüşü benimser, gelgelelim Goethe'den farklı olarak ışığın kendine ait bir gerçekliği olduğunu kabul etmeye yanaşmaz. Goethe ile paylaştığı görüş, renk izlenimlerinin öznel olduğu görüşüdür. Düşünüre bakacak olursak, renklerin asıl yeri gözümüzdür, dolayısıyla da gözden bağımsız bir gerçeklikleri yoktur; retina tabakasının fizyolojik özelliklerinin yansımasıdır renkler.

1818'de "*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*" biter. Aynı yılın sonbaharında kitap oldukça sorunlu bir sürecin ardından basılır.

1829 yılında Schopenhauer Milano'ya geldiğinde babadan kalma mirası büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Danzing'teki L. A. Muhl Bankası iflas etmiş, Scnopenhauer'in parası batmıştır. Arthur Schopenhauer hayatta ilk kez geçim derdine düşüp kendine iş aramaya başlar. Berlin'de üniversiteye girmek üzere "*Nedenlerin Dört Farklı Türü*" başlıklı bir seminer verecektir. 23 Mart 1823'te Berlin'de onu dinlemek üzere öğrencilerin toplandığı fakültede Hegel ile çatışırlar. Schopenhauer, Hegel'in muhalefetine rağmen tezini kabul ettirir.

Üniversite ya da Hayal Kırıklığı

Schopenhauer Berlin'de 24 yarıyıl ders vermek üzere üniversiteyle anlaşır. Ne var ki ancak tek bir

yarıyıl profesör olarak ders verebilir. Bunun nedeni, 1820 yılının yaz yarıyılında, tam da Hegel'in kendi seminerlerini geniş bir dinleyici kitlesi önünde yaptığı saatlere Schopenhauer'in kendi dersini koymasıdır. Sonuçta çoğunluk Hegel'in derslerine girerken, sınırlı sayıda dinleyici de onun derslerini dinler. Altı saati bulan ilk seminerinin ardından bir ikincisini yapmak kısmet olmaz; üniversite kariyeri böylece başlamadan bitmiş olur. 1821 yılında durum iyice kötüye giderken, iflas etmiş Danzing Bankası ile yapılan pazarlıklar sonucunda bütün parasını kurtarıp bundan böyle hiç çalışmaya gerek duymadan hayatını sürdürme imkânına yeniden kavuşur.

Berlin Üniversitesi'nde Hegel karşısında uğradığı yenilgi, başyapıtı "*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*" kitabının da hemen hiç ilgi görmemesine yol açmıştır. Kitabın basımından sonra geçen yaklaşık iki yıl içinde satıla satıla 100 kitap satılmıştır. Berlin'in havası, ortamı, sosyal ilişkileri Schopenhauer'i rahatsız etmekle kalmaz, 1821 yılında Caroline Louise Marquet adlı bir terziyle de başı 'belaya' girer. Kadın iki arkadaşıyla birlikte Schopenhauer ile aynı evde, girişteki bir odada yaşamaktadır. Schopenhauer sözleşmede bu odanın boş tutulması konusunda anlaşmaya madde koydurmuştur. Ne var ki birçok kez uyarmasına rağmen, kadm girişteki odayı terk etmez. Sonuçta Schopenhauer kadını kendi elleriyle kapının önüne koyar. Kadm mahkemede, bu muamelenin sonucunda yaralandığını ileri sürer. Bu dava uzun yıllar düşünürün başma dert olacaktır.

İç Dünyaya Kapanış

1825-1831 yılları arasında yeniden Berlin'de yaşar, o yıl patlak veren koleradan kaçıp Frankfurt'a yerleşir.

Frankfurt yılları, 1833'ten itibaren Schopenhauer'in bir bakıma kendi dünyasına kapandığı, yaklaşık 28 yıl boyunca kendim felsefe sistemine vererek incelemelerle, çalışmalarla geçirdiği yıllar olacaktır. Schopenhauer, kendisini birkaç kez mirastan mahrum etmiş olan annesinin 1838 yılındaki ölümünün ardından 1849'da ölen kız kardeşi ile, yaklaşık on yıl içinde resmi konularda olmak üzere birkaç yazışma yapmanın dışmda bağlantı kurmamıştır; düşünür dönemin anlayış ve ruhuna ayak uydurmayı bir cefa gibi algılamakta; en sıradan tartışmaları bile sözlü kavgalara, savaşlara dönüştürmektedir. Berlin'de üniversitede ders vermeye kalktığı günleri unutamamakta, özellikle Hegel ve Herbart başta olmak üzere, felsefe profesörlerine ağzına geleni 'yazıp' söylemektedir. Schelling'i, özellikle de onun doğa felsefesini zaman zaman övdüğü olur; ara sıra yapıtı felsefe tarihi ürünleri içinde sayıldığında, bundan büyük sevinç duyar.

Felsefe profesörlerine duyduğu öfkeden dönemin Büchner, Vogt ve Moleschott gibi önemli materyalizm temsilcileri de nasiplerini alırlar. Kendi kitabının hâlâ kimse varlığından bile haberdar değilken bu materyalistlerin yazdıkları kapış kapış gitmektedir. Kasım 1855'te Julius Frauenstâdt'e yazdığı bir mektupta, "Bu Alman okurunun ne boktan millet olduğunu" yazar. Buna, "sadece Vogt'un broşürlerinin değil, Büchner'in her bakımdan değersiz kitabının üçüncü baskıya ulaşmış olmasını da örnek göstermektedir.'"

Frankfurt'taki ilk yıllarda, akademik dünyanın gene hemen hiç ilgisini çekmeyen "*Doğadaki İrade Üzerine*" yazısı yayınlanır. Bu yazıda fizyolojinin verilerini kendi *irade* öğretisini desteklemek için değerlendirmektedir. 1836'da yayınlanan bu yazı, 19 yıldan sonra basılan ilk yazısıdır. Yazının hemen girişinde "Hegel'in mistifikasyonuna" lanet eden Schopenhauer, onu "mutlak saçmanın filozofu" olarak tanımlar. Kendi öğretisi ise geleceğin felsefesidir ona göre.[1] Yirmi beş yıl içinde felsefe profesörlerine karşı içinde biriken hınç ve kini artık saklayamaz hale gelmiş olmalı. Bu yazısında felsefe öğrencilerine "nazari kürsü felsefeleriyle zaman yitirmemelerini" tavsiye eder.[2]

1 *Toplu Mektuplar,* Bonn, 1987. s. 377.

Bu arada Schopenhauer'in sesine ilk kez hafifçe de olsa kulak verilmiştir. 1837'de, profesörlerden Schubert ve Rosenkranz'a ayrıntılı, uzun bir mektup yazarak Kant'ın "*Saf Aklın Eleştirisi*" metninin yeni baskısına, aynı metnin 1781 versiyonunu da eklemelerinin önemini hatırlatır. Bu uyarısı söz konusu profesörlerce dikkate alınır. Bu arada Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi Cemiyeti'nin ödüllü bir sorusuna hazırladığı cevap yazısıyla dikkatleri üzerine çeker. Cemiyetin sorusu şudur: *İnsan iradesinin özgürlüğü onun benlik duygusundan (kendilik bilincinden) hareketle kanıtlanabilir* mi?

Schopenhauer, soru *Halle Edebiyat Gazetesi'nde* yayınlanır yayınlanmaz hiç gecikmeden kaleme sarılır. Yıl sonu gelmeden cevabını Cemiyet'in Drontheim'daki merkezine yollar. İleride de göreceğimiz gibi, onun *irade* metafiziği, *irade*'nin özgür olduğu tezinin savunulmasına imkân bırakmamaktadır. Yazı, yarışma jürisini ikna etmeye yeter. Düşünür sabırsızlık içinde ödül olarak konmuş madalyayı beklerken bu kez Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi Cemiyeti ortaya ödüllü bir soru koyar: Aynı edebiyat dergisinde yayınlanan soru şöyledir: *Ahlakın kaynağım ve temelini doğrudan bilinçte yatan bir ahlakilik idesinde ve bunlardan doğmuş olan öteki ahlaki kavramla-*

1 VVilhelm, VVindelband, *Felsefe Tarihi Öğrenim Kitabı,* Tüb. 1912, s. 205.

2 Agy, s. 199.

rın analizinde mi yoksa başka bir bilgi kaynağında mı aramalı?

Schopenhauer cevabını "Ahlakın Temelleri Üzerine" başlıklı bir yazıyla Danimarka'ya yollar ve çalışmasına eklediği bir notta, ödülün bildirilmesini^ genellikle gecikmesinden sıkıldığım hatırlatıp, sonucun bir an evvel kendisine posta ile bildirilmesini rica eder. Frankfurt'ta bir Danimarka elçisi bulunduğundan, ödülün de onun üzerinden diplomatik yollardan kendisine ulaştırılmasını ister.

Ne var ki evdeki hesap çarşıya uymaz ve Danimarka'daki jüri, yazıyı ödüle layık görmez.

1840-1843 yıllan arasında *"İrade ve Tasarım Olarak Dünya"ya,* ne zamandan beri üzerinde çalıştığı ekleri tamamlar. İlk yayıncısı Brockhaus'a, karşılığında bir gelir beklemeden bu 50 bölümlük kitabı yayımlama hakkım verir. Ne ki bu ekler bile "kör ve duyarsız dünyanın direncini kuramayacaktır."[1]

Artık yaşlanmaya yüz tutmuş düşünür, hayatını alabildiğine planlı, ilkeli bir şekilde yaşamaya dikkat eder. Sabahın ilk saatlerinde üretken bir çalışma ortaya koymaya çalışır; temizlik koşullarına takıntılı bir özen gösterir; kanişiyle her öğle sonrası yürüyüşe çıkar. Gündelik hayatında alabildiğine ölçülü, sosyal ilişkilerden kopuk yaşarken, dünyanın ünlü yazarları ve düşünürleriyle ilişkiye büyük önem verir.

Odasındaki Descartes, Kant, Goethe, Shakespeare resimlerinin arasına altın kaplama bir Buda heykelciliği katılır. Hayat arkadaşı kanişin adı Atma yani dünya ruhu'dur. Bu ad, bir bakıma düşünürün Ya-Ivudi-Hıristiyan inanç dogmasında insan ile hayvan arasına çekilmiş kesin çizgiyi, hayvan dahil bütün evrenin (doğanın) insan için yaratılmış olduğu öğretisini reddedişinin bir işareti olarak anlaşılabilir.

1 Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer, Hayatına ve Yapılma Giriş,* 112.

Frankfurt'taki 'Englischer Hof'ta öğle yemeklerini yerken, bir yandan da flüt müziği dinlemeyi âdet haline getirmiştir; yemeklerde zeki, esprili sohbetlerle çevresindekileri etkilese de, onlar, karşılarında dış dünya meselelerinden tamamen uzaklaşmış, kendi felsefi sorunlarına kapanmış münzevi bir adam bulurlar.

Schopenhauer hayatının son on yılında artık ünlü bir filozof olup çıkmıştır. Eski eserleri yeni tamamlamalarla birlikte yeniden basılmakta, düşünür son eklemeleri yaptığı *"Parerga und Paralipomena"*mn ardından, "son çocuğunun dünya gelmesinden" duyduğu memnuniyeti bir mektupta arkadaşına bildirir: "Gerçekten de 24 yaşımdan bu yana taşıdığım bir yükten kendimi kurtulmuş hissediyorum. Bunun ne demek olduğunu kimse bilemez."[1]

Aydınlanmaya duyduğu inanç, hayatının son yıllarında okkültizme ve dönemin *"animal magnetizm"* diye anılan parapsikolojik olaylarına duyduğu büyük ilgiye ters düşer gibidir.

O yıllarda masayı psişik güçlerle yerinden oynatma, ruh çağırma seansları yaygındır. Ne var ki Schopenhauer "masayı hareket ettirme" olayım kendince bilimsel bir temele yerleştirmeye, bu olaydan kendi öğretisine yönelik bir destek bulmaya çalışır.

Birçok girişimin ardından 66. doğum gününde böyle bir fırsat yakalar. Notlarına bakılacak olursa masayı hareket ettirme seansı, birkaç bilginin gözleri önünde, genç, saf, alabildiğine çocukca görünen, temiz yürekli bir bayan tarafından gerçekleştirilir. Düşünürün anlattıklarına göre, bu çok yetenekli genç bayan iki dakika içinde masayı bugünün diliyle söyleyecek olursak psikokinetik enerjiyle hareket ettirmiştir. Seansa katılanlar arasında bulunan fizikçi VVagner olayın içinde mekanik bir hile olduğunu ile-

1 *Toplu Mektuplar,* Bonn 1987. S. 251.

ri sürüp durmuş, bu iddia düşünürü ikilem içinde bırakmış, ancak iki saatlik incelemelerin ardından genç kadının masayı hiçbir mekanik hileye baş vurmadan yerinden kımıldattığına kanaat getirmiştir.[1]

21 Eylül 1860'ta ani bir akciğer rahatsızlığıyla Schopenhauer hayata gözlerini yumar. 26 Eylül'de Frankfurt şehir mezarlığına gömülür. Mezar taşı üzerinde sadece adı yazılıdır: Arthur Schopenhauer.

1 Agy, s. 332.

FELSEFİ SİSTEMİNİN TEMEL TAŞLARI

"Schopenhauer, karakteri çelişkilerle dolu az görülür bir düşünürdür. Bir yandan kendini kötümser bir kurtuluş öğretisi sunan, Budizme benzer bir dinin kurucusu sayar. Öbür yandan da olağanüstü bir yaşama isteği vardır kendisinde... Öğretisi ile tutumu arasındaki bu çelişkiyi kendisi de bilmiyor değildi. Bu bakımdan yerildiğinde hep: 'Ben nesnelerin ne olduğunu dünyanın özünün ne olduğunu ve bundan kurtuluşun ne yolla olabileceğini açıklıyorum. Konum 'varlık'tır, 'gereklilik' değildir," der" Gökberk'in bu tespitinden, programatik bir felsefe ile karşı karşıya olduğumuz izlenimini ediniyoruz hemen. Bu hayatın pratiğine dönük olma anlamındaki programatik felsefenin, neredeyse onun üniversite yıllarında taslak olarak belirmiş olduğunu söyleyebiliriz. "*Yeterli Neden Önermesinin Dört Farklı Kökü*" adlı doktora tezinde Schopenhauer, öğretisi için gerekli kavramsal gereçleri Kant'a sımsıkı bağlı kalarak ortaya koymuş, "*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*" da ise felsefesinin temel sistemini kurup tamamlamış, ama ileride de göreceğimiz gibi, bu temel modeli değiştirme yoluna gitmemiştir.

1 *Felsefe Tarihi,* Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, s. 451.

Anlaşılacağı gibi, Schopenhauer'in başyapıtına, daha doğrusu onun felsefe sistemine girerken, felsefi düşüncelerinin ilk derli toplu sunumu ya da girişi olan doktora tezini, bu tezin bilgi teorisi dayanaklarını kısaca değerlendirmek, kaçınılmaz olmaktadır.

Ancak daha önce onun felsefe sisteminin, öteki idealist ve materyalist sistemler karşısındaki konumuna bir göz atmamız gerekiyor.

Materyalizm ile İdealizm Arasında

Schopehnauer felsefesi başlangıcından itibaren bir red felsefesidir. Bu red, ona kadar uzanagelen felsefe geleneğinde olağan kabul edilmiş, öylece benimsenen temel felsefi hakikatlere yönelik bir reddir. On dokuzuncu yüzyılın girişinde felsefenin temel hakikati denince, kendi bilincinde olan *ben* anlaşılıyordu. Bilincin birliği, bütünlüğü bu *ben*'in içinde, onun sayesinde kurulmaktaydı. Descartes, "*cogito ergo-sum / düşünüyorum öyleyse varım*" anlayışını kurucu bir ilke olarak yeniçağ felsefesinin temeline yerleştirmişti. Kant, on sekizinci yüzyıl idealizmine "bütün tasarımlarıma eşlik edebilecek ben" anlayışını soktu. Hegel ise, tözün *(geist'ın)* özne olmak (görünürleşmek) zorunda olduğu görüşünü felsefesinin programı olarak değerlendirip bu gelişmeyi bir sona götürmüştür.

Düşünen *ben'ın* bu kendi bilincinde olma, kendinin farkında olma savı, idealizmin felsefesinin, kendimiz ve dünya (gerçeklik) hakkındaki bilgimizin temeli ve açıklaması olarak *ben*'i nihai ve sarsılmaz bir temel olarak görmesi, Schopenhauer'in kuşkuyla yaklaştığı bir anlayıştır. *Nesne* ile *öznenin*, gerçeklik ile bilgisinin *ben* temelindeki bu buluşması, Schopenhauer'in kabul edemeyeceği bir çözümdür. Ona göre, az sonra göreceğimiz gibi, görünürdeki dünyada ne varsa düşünme işlemlerinin ürünüdür, ama insan aklının çürütülemez *son* hakikatleri doğruca *ben*'den, kendi içinden çıkarak ortaya koyması, bu hakikatlerin, dünyanın maddi varlık temelleri olarak anlaşılmak istenmesi, işte bu imkânsızdır. Hele Hegel felsefesinde başlangıçta kendi bilincinde olmayan *mutlak idee*'nin, gelişme üzerinden kendi bilincine varması anlayışı, hakikati *ben'de.* temellendiren modelin artık en uç örneğidir; öyledir, çünkü bu başlangıçtaki *geist'ın* kaynağı, Schopenhauer'e göre, aslında kendi düşünme işlemlerimiz, bizim beyin fonksiyonlarımızdır. Dolayısıyla da Hegel, dünyanın temel ilkesini *ben'de* temellendirmiş olmaktadır.

Schopenhauer'in tepkisinin öteki yarısı da mekanikçi materyalizme; genleşmiş, evreni kapsayan, içine nüfuz edilmez madde anlayışına dayalı materyalizme yöneliktir.

Böylelikle, felsefesini bir yandan idealizmin öte yandan materyalizmin karşısına yerleştirmeye çalışan Schopenhauer, iki yönlü bir cephe oluşturur. Bu cepheyi kurarken materyalizmin yetersizliklerini göstermek için Kant idealizminin argümanlarına sarılır, idealizmin bilgi teorisi alanındaki engel ve sınırlarını göstermek isterken de materyalizmin bazı argümanlarını kullanır; giderek, mekanikçi materyalizm ile idealizmin bilgi teorisi alanında dayandıkları temellerin önemli bir farkları bulunmadığı sonucuna

varır. Hem mekanikçi materyalizmde hem de idealizmde; birinde bireysel duyumların, ötekinde akim kategorik aygıtının faaliyetleri, bilgi'nin birlik ve bütünlüğünü kurucu ilkeyi oluşturmaktadırlar. İdealizm, dünyanın (gerçekliğin) birliğini, bütünlüğünü oluşturan yapıların temeline *aklı, logos*'*u* yerleştirirken, mekanikçi materyalizm, *anschauung*'*la.rm* (kavrayıcı/iç) *görü*'*nün* salt biçimlerini alıp nesnelerin özüne taşır. Kant'a göre zaman ve mekân *anschauung*'*un/görü*'*nün* salt biçimleridirler. Bunun ne anlama geldiğini biraz açalım: Felsefenin bilgi teorisi kanadında, bilgilerimizin 'kaynağı'nm ne olduğu sorusu Elealı'lardan itibaren başlıca iki düzlemde toplanabilecek cevaplar bulmuştu. Bunlardan biri, bilgi'nin kaynağının dış, nesnel gerçekliğin algısı, yani duyu olduğunu ileri süren cevapların toplandığı düzlem; ikincisi, bilgi'nin kaynağının doğrudan düşüncede, yani beynin işlevlerinde olduğunu ileri süren anlayışların oluşturduğu düzlemdir. Rasyonalist felsefe geleneğinde, düşünce kaynaklı bilgi, duyu bilgisine değerce üstün tutulur. Rasyonalist anlayışta, düşünce bilgisi'nin *salt,* yani kaynağı gene sadece düşüncenin içinde bulunan, *a priori,* doğuştan, bilen özneye ait biçimleri vardır. Kant, işte bu düşüncenin temel formları, kategorileri anlamındaki salt kavramına bir tür alan kaydırması yaptırarak, onun kapsamını genişletir ve sadece düşünce bilgisinin değil duyu bilgisinin de salt formları bulunduğunu ileri sürer. Bu iki salt biçim ya da kategori, zaman ile mekândır. Bunlar olmadan duyu verilerinin bilgiye dönüşmesi imkânsızdır. Zaman ile mekân bu tamında, birer soyut kavram değil, *görü*'dürler. Zaman ile mekânın kendisine düşünce yoluyla değil, *görü* yoluyla ulaşırız. Zaman ile mekân, duyu dünyasına açılan gözler gibidirler; özne, bu ikisi olmaksızın, duyu dünyasına ulaşamadığı gibi, bu dünyanın bilgisini de edinemez.

Anlayacağımız, Kant öncesine kadar *ben*'in düşüncesinin içinde sadece duyum dünyasından ayrı biçimler temellenirken, Kant, duyumlarla edindiğimiz bilgi alanında da *a priori* iki kategorinin varlığını benimseyip bunları da gene bilgi edinen özneye bağlıyor. Kavrayıcı görü'nün bu iki biçimi, zaman ve mekân, son tahlilde gene nedensellik yasası ve öteki kategorilerle birlikte, bilgi edinen öznenin dünyasına aittirler. Demek ki dünyanın (gerçekliğin) birlik ve bütünlüğü, bir başka deyişle tekliği, burada, dıştan, nesnelerin dünyasından değil de, bu nesneleri algılayan, duyumlayan ve düşünen öznenin dünyasından gelerek kurulur.

'Arche'

Schopenhauer'e göre, nesnel gerçekliği öznenin dünyasına indirgeyen bu kurma ilkesi, duyum alanını da içine almakla birlikte duruma yeterince doyurucu bir açıklama getirememektedir.

Bu yöndeki cevap arayışı, onu eski Yunandaki *arche* kavramına götürür.

Sokrates öncesi doğa filizofları için arche, dünyanın maddi ilkesidir. Ne var ki Sokrates öncesi doğa filozoflarının, arche'den, öyle sağlam, bütünlüklü, genleşip, yayılıp bütün dün-

yayı kuran bir temel maddeyi anladıklarını söylemek zordur. Karşımızda maddeden çok, bir soyutlama, maddi kategori bulunmaktadır. Bu yönden bakıldığında Thales'in, her şeyin su'dan geldiği ya da Anaximenes'in, her şeyin arche'sinin hava olduğu ya da Demokrit'in, atomların ya da boş uzayın dünyanın (gerçekliğin) temel ilkesi olması gerektiği yolundaki tespitleri, dünyanın kimyasal ya da fiziksel özellikleri hakkında bize bir şey söylemeleri anlamına gelmemekteydi.

Kastedilen, bütün bu anlayışların ortak paydası olarak anlayabileceğimiz bir şey, bir tür fiziküstü bir ilke, dünyanın maddi birliğini oluşturan metafiziksel bir soyutluktu.

Düşüncemiz, gerçekliğin o sayısız, çeşit çeşit fenomenleri, süreç ve nesneleri karşısında her zaman bir genellemeye ve soyutlamaya gitme ihtiyacı duymuş, bütün bu kaotik çokluğun gerisinde, tekleştirici, bütünleyici bir ilke arayışı, felsefe ve düşünce tarihi boyunca sürüp gitmiştir. Ampirik, deneyimsel dünyanın fenomenlerinin temeline bütünleyici, soyut bir temel ilke yerleştirmeden edememişizdir.

Bu yönden bakıldığında, ilkçağ materyalizminin ayırt edici bir özelliği, sözünü ettiğimiz ampirik fenomenlerin çok belli bir özelliğini, tipik ve belirleyici bir özellik olarak nesneden, fenomenden koparması, bunu, dünyayı kurucu bir ilke halinde kategorize etmesidir. Suyun özelliği olan ıslaklık ya da nem, kimi maddelerin sertliği, katılığı, havanın ele avuca gelmez kaçıcılığı, uçuculuğu, bu özelliklerdendir. Demek ki ilkçağ materyalist düşünürleri, bir algının özel durumunu, diyelim ki ateşin sıcaklığını ya da ısısını, soyut-genel bir ilke olarak fenomeninden kopartıp almış, genelleştirmişlerdir. Ateş değil de sıcaklık genel bir dünyayı kuran temel ilke konumuna yükselir. Sonuçta *sıcaklık, ıslaklık, nemlilik* gibi genel ilkeler, bütün öteki algıların temelinde yatan nihai özü temsil ederler. Schopenhauer'e göre bir yanda düşünme alışkanlıkları öte yanda doğruyu, hakikati kavramamızın engelleri, zamanla artık insan bilgisinin hangi bölümünün doğrudan zekâsından, aklından hangi kısmının da dıştan, dış dünya algısından geldiğini ayırt etmeyi zorlaştırır.

Özün Göriinürleşmesi[1]

Bilgimizin içinde hangi yanın *nesnel,* dış dünyaya ait hangi yanın *öznel,* içe, akla ait olduğu sorusuna cevap verme kaygısı, Schopenhauer düşünce sisteminin de önemli bir hedefini belirler.

Bu hedef Schopenhauer düşünce sistemini, felsefenin temel iki kategorisiyle de baş etmeye götürecektir: *Öz* ve *fenomen* kavram çiftiyle ifade edegeldiğimiz kategorik çifttir bu. Geleneksel felsefi idealizmin ve materyalizmin akımları ya da okulları bu kategorilerin ilişkisine verdikleri cevaba göre birbirlerinden ayrılırlar. Materyalist felsefi teoriler, en azından Demokritos'tan başlayarak maddenin en küçük, bölün-

1 Bu metinde özürı göriinürleşmesi anlamında fenomen; nesneleşme, belirim, görünüm, tezahür, dışavurumla eş anlamlı olarak kullanıldı.

mez, görünmez durumunu, atomları, dünyanın o sonsuz çeşitliliğinin ve çokluğunun temelindeki öz olduğunu kabul ederler. Felsefenin bu kaba materyalist geleneğine göre, atomların basınç yapma, çarpma, birbirini itme hareketleri mekanikte geometrik yasalara göre belirlenir. Geometriyle belirlenebilen bu atomlar mekanik materyalizm felsefelerinde görülebilir, somut, nesnel dünyanın bütün fenomenlerinin, süreç ve nesnelerinin en alttaki temelidir.

Geleneksel idealist felsefeler, bu doğrultuda, *geist* (tin, zekâ, ruh, manevi varoluş, düşünce, mutlak varlık, vb.) *pneuma* (nefes, soluk, eter, yani havaya benzeyen ve her şeyin temeli olan töz), *dünya ruhu, nous, noumenon* (düşünceyle varedilen, Platon'da gözle görülenin tersine salt akıl yoluyla öğrenilen, fark edilen; Kant'ta, nesnel karşılığı olmayan, nesnel gerçeklikten yoksun kavram) gibi kategorik kavramlara başvurmuşlardır. Dünyanın salt düşüncede temellenen özünün *sayı* olduğunu ileri süren Phytagorasçıların bu kategorik kavramını da burada unutmamak gerekir.

Schopenhauer'e göre idealist felsefe akımları da, öz-fenomen ilişkisine bakışlarında büyük ilkesel farklılıklar göstermezler. Çünkü sonuçta, aslında düşünme faaliyetlerinin kapasitesine bağlı olarak elde edilen bir hakikate/doğruya el koymuş olma iddiasındadırlar. Schopenhauer'e bakacak olursak, düşünme faaliyetleri, düşüncenin kapasitesi, insanların bencil bir amacına, hakikate/doğruya el koyma amacına bağımlı kılınmıştır. Düşünceye yüklenen bu talebe, düşünür kuşkuyla yaklaşır; başka bir deyişle, salt düşünme yoluyla son hakikatin bulunmasını ummak beyhude bir niyettir. Ne var ki, bir yandan düşünmenin hakikate ulaşma yeteneğinden kuşku duyan düşünür, bir yandan da felsefesiyle, dünyanın nesnel bilgisine ulaşmadı, gerçekliğin muammasını çözmeyi hedefler.

Madde kategorisinden hareket eden felsefelerin, aklı, dünyanın temelinde sağlam, katı bir *madde* nin, bir tözün varlığını kabul etmeye zorladıklarını düşünen Schopenhauer, *öznel idealizmin* silahlarını kullanarak bir yandan İngiliz düşünürü Berkeley'e (1685-1753) öte yandan Kanf a dayanarak *mekanikçi materyalizmin,* dünyanın (evrenin) temelinde maddi/cisimsel bir varlığın bulunduğu tezini çürütmeye çalışır. Bütün ruhsal (psişik) durumları insan fizyolojisinin işlevlerinden türetmeye çalışan Fransız Aydınlanmasının *fizyolojist* görüşlerinden ve fizyolojik bir temelde yorumladığı Kantçı *Transzendental Estetik*[1] *ten* hareketle, Schopenhauer, nüfuz edilemez ve parçalanamaz temel nihai madde anlayışını, "beynin fenomeni" (gerçeklikte karşılığı bulunmayan kurgu) düzlemine indirgeyerek reddeder.[1]

Özellikle günümüzde bile ilahiyatçı çevrelerde hâlâ tartışılan, son hakikatin bilinebilirliği meselesine, Schopenhauer'in de sık sık dayandığı Kant düşüncesi, ulaşılabilir bilgi ile ulaşılmaz bilgi alanını birbirinden ayırarak yaklaşır. Rasyonalist geleneğin tartışılmaz, çelişkisiz temel kavramlar bulup bunların üzerine felsefi sistemlerini -bilgi teorilerini- inşa etme çabala-

1 YVindelband, VVilhelm, *Lehrbuch der Geschichle der Philosophie* (Felsefe Tarihi Öğrenim Kitabı, Tüb. s. 193.)

rını eleştirip, transzenderıtal mantık deyimini geliştiren Kant, bu mantığı, salt anlama yetisinin dışına çıkıp nesneler (duyum) dünyasına uzanan mantık olarak anlar. Ama işte bu transzendental mantık da, "mümkün olan deneyimin" alanında durur. Öteye gitmez. Kant "*Transzenderıtal Mantık*"*ın* ikinci bölümünde, *(Transzendental Diyalektik),* bu geçilmeyen sınırın ötesi hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. 18. yüzyıl rasyonalist metafiziğinin "bilim" olarak reddi ve bir eleştirisi olan bu bölüm; duyumlarla ulaşılamayanın, duyu-üstü mıntıkanın bilimi olma iddiasındaki eski metafiziği ele alır. Bu metafizik, ruha, evrene ve Tanrı'ya dayanmaktadır.

Akıl ve onun vardığı sonuçlar ile metafizik arasında bir bağ bulunmaktadır. Çünkü akıl yapısı gereği ruhun, evrenin ve Tanrı'nın ne oldu - ğu konusunda ortaya birtakım sonuçlar koyup durur. Ne var ki güvenilir bilgi, ancak düşüncenin *a vriori* (doğuştan) kategorileri ile bu kategorilerin duyumlanan nesnelerle kaynaştıkları, onların verilerine bilgi formu verdikleri, bu verileri sentezledikleri yerde ortaya çıkar. Yani anlama yetisi (anlak); bilgiyi düşünceden deneyim dünyasına taşıdıktan sonra, buradan da öteye gitme gibi bir eğilim taşır; onun yapısında olan bu eğilime kimsenin bir diyeceği olamaz; anlağımız, ruh, evren, Tanrı hakkında ortaya birtakım görüşler, sonuçlar koyabilir. Ne var ki mutlak olana, koşulsuz olana ulaşma eğilimi, bize hiçbir şekilde kesin bilgi iletmez. Varlığın son sorularını bu yoldan çözmeye çalışmak, Tanrı hakkında bir şeyler söylemek iste-

mek, beyhude bir çabadır. Bunlar hakkındaki tespitler, birer vehim, birer kuruntu, görünürde bir şeyler olmaktan öteye geçemezler. *İşte Transzendental Diyalektik,* yanlış düşünmenin mantığıdır; bu durumda transzendental' mantık da, bilgi'nin sınırlarının mantığıdır.

Kant'ın metafizik eleştirisine katılan Schopenhauer için de, ne ilahiyatın her şeye muktedir yüce bir yaratıcı önermeleri, ne de mekanikçi materyalizm felsefelerinin ilkeleri, dünyanın özü, kendinde varlığı hakkında önermeler içeremezler. Bunlar olsa olsa, bilgilerimize musallat olagelmiş şartlandırmalara işaret ederler.

Schopenhauer'e göre Büchner, Vogt, Moleschott ve Helmholtz gibi (Alman) materyalistlerinin ve mekanikçi düşünürlerinin on dokuzuncu yüzyılın ortasında ileriye sürdükleri kuvvetin, maddenin (maddi malzemenin) ayrılmaz özelliği olduğu ya da bütün doğanın, mekaniğin yasalarına tabi olduğu görüşleri, bu az önceki tespite göre, artık dünyanın maddi hakikatine ilişkin bir şey söylememektedirler. (Kantçı) İdealizm ise, en azından, tutarlılıkla sonuna kadar götürüldüğünde, gene öyle son hakikat üzerine bir şey söyleyemeyip hatta bilgimize kapalı bir alan bulunduğunu ileri sürüp bilgiye sınırlar koysa da, düşünme aygıtının işleyişi, kapsamı ve kapasitesi hakkında bize bir şeyler açıklayabilecek durumdadır.

Schopenhauer dünyanın özü, 'kendinde hali'

1 Kant, her bilgi alanının, kendine özgü ilke ve yasaların, sadece o alanda geçerli olduğunu, dolayısıyla alanların "sının"nm aşılmaması gerektiğini söyler. Bir alanın sınırlarını aşarak bilgi üretmek *transzendent* sınırı bilerek bilgi işlemi yapmak ise *transzendental* faaliyettir.

hakkında en fazla neler söylenebileceği konusunda transzendental bir yöntem izleyerek, başlangıçta Kant idealizminin çizdiği yoldan gider.

Kantçı Transzendental

Burada yeri gelmişken, bir kez daha Kant'ın iki farklı bilgi alanına böldüğü dünyada (evrende), transzendental deyiminin Kant-idealizmine özgü ikinci anlamına değinmek gerekiyor. Kant, bilgi'nin sağlam temellerini ararken, kendi metafiziğini güvenilir bir temele dayandırma kaygısıyla; doğuştan, her türlü deneyden önce gelen *a priori,* sentetik yargılar nasıl mümkündür? sorusuna yanıt arar. Kant'a göre, varlığı sadece kavramlardan giderek kavrayamam. Klasik rasyonalizm, salt kavramların tanımını yapıp, bu nihai kavramsal doğrular üzerine, bunlarla çelişmeyen sonuçlar yerleştiriyordu. Örneğin Descartes, "şüphe ediyorsam düşünüyorum, düşünüyorsam bir düşünen özne var; öyleyse varım"; derken, sarsılmaz, kavramsal bir rasyonal temel kuruyor; bütün felsefi sistemi bundan türetiyordu. İşte Kant'a göre, böyle salt düşüncenin içine kapanıp kalmış, kendisiyle çelişmeyen kavramlarla yetinemeyiz; nesnelere, mümkün olan deneyimsel dünyaya uzanan, salt düşünce dünyasının dışına taşan bir mantığa muhtacız; işte bu mantık *transzendental mantıktır.* Kavramları, görü'nün salt biçimleriyle gidip duyu verilerine bağlamam gerekir; çünkü sadece bu salt *görü*'lerle, kavramlar ve yargılarla tam bilgiye ulaşamam. Bu salt biçimlerin ötesine bir geçiş, bir transcendere işlem olmalı,

kavramlarımız bu geçişle, nesneler ile ilişki kurmalıdır.[1]

Mutlak, sarsılmaz bir son kavram, bir son hakikat olabilir mi sorusunu ilahiyat ile doğabilimleri aynı ölçüde ve şiddetle ortaya atmışlardır. Bir yandan kilise kurumu öte yandan doğa bilimleri, farklı kaygılarla da olsa, son tahlilde mutlak hakikatin, ya da kurucu ilkenin temel nedeninin bilinebileceğini kabul ederler.

Olgusal, bilinebilir mutlak bir hakikatin, doğrunun mümkün olduğunu ileri süren doktrin, başlangıçta doğa bilimlerinin değil, ilahiyatın doktriniydi. Mutlak hakikatin tanınıp bilinebileceği savı, ilahiyatın sarsılmaz ilkelerinden biri olduğu için de, kilise, Kant'ın dünyanın bilinemez bir yanı olduğunu ileri süren bilgi işlemleri alanına "sınır" koyan transzendental çözümünü reddetmiştir.

Anlaşılacağı gibi Schopenhauer, Kant felsefesinin bu bilinemez yan anlayışına bağlı kaldığı ölçüde karşısına iki cephe birden dikilmektedir. Birisi, kilisenin mutlak hakikat talebi, ötekisi doğa bilimlerinin aynı konudaki ısrarıdır. Schopenhauer'in felsefesi, eşi örneği az görülür bir dirençle, bu her iki alandaki önermelerin arkasındaki pratik kaygılara dikkati çeker. Bunların, mutlak bir hakikati ortaya çıkarmaktan çok, iktidar ve hükmetme amaçlarına yönelik çabaların esiri olduklarını göstermeye çalışır.

Bu nedenle, son hakikate el koymuş olma vehimlerinin bir yana bırakılmasını, düşüncede dürüstlüğe dönülmesini, hakikat/doğru sözcü-

1 *Felsefe Tarihi,* Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, s. 391-415.

ğü karşısında biraz daha temkinli davranılmasını önerir.

Peki de, düşünce, kaynağı kendinde olmayan bir dış gerçekliği nasıl yansıtabilir? Yansıtır mı? Öteki deyişle, "duyum algılarımızın" duyu verilerinin bilincimizden bağımsız varolan "gerçek nesneleri"[1] temsil ettiklerini ileri süren saf realizme Schopenhauer kendi bilgi teorisiyle nasıl karşı çıkabilecektir? Aynı şekilde, mutlak hakikati sadece kendi tekellerinde gören, ama aslında sadece kendi inanç sistemlerinin sarsılmazlığını savunma derdinde olanların bu iddiaları nasıl çürütülebilir?

Evrenin (Dünyanın) Birliğini Kuran İlke

Schopenhauer'in önemli düşüncelerini temellendirdiği doktora tezi, Kant'ın, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde ulaştığı sonuçların bir özeti gibidir. Kant bu çalışmasında, insan bilgisinin karakteristik yapısını ve bu bilgi'nin sınırlarını ele alır. "*Eleştiri*"*de* incelenen her türlü bilgi olmayıp, sadece *a priori,* yani duyumlarla ilintili olmayan bilgidir. Az yukarıda hem düşünce bilgisi hem de duyu bilgisi alanında *a priori* kategoriler bulunduğunu söylemiştik. Kant da, bu, deneyim ile ilintisiz salt, kesin *a priori* bilgi öğelerini araştırır. Kendisinden önceki metafiziğin *a priori* temellerini eleştirmek düşünürün bir amacıysa, ötekisi de *a priori* bilginin deneyim bilgisine üstün olduğunu göstermektir. Kant'a göre *a priori* bilgi, genel geçerli, zorunlu bilgidir. A *priori* bilgi'nin *a posteriori*

1 *Toplu Eserleri,* Cilt 1, s. 31.

bilgiden ayrılmasını sağlayan kriter de bu ikincisinin kaynağının deneyim dünyası olmasıdır. Mutlak olmayan bu ikinci tür bilgiler, değişmeye açık, kesin olmayan bilgilerdir. *A priori* bilgi ise zorunludur; deneyim sonucu başka türlü olamayacağı gibi, deneyim verileriyle sallantıya uğramazlar. Öyleyse *a priori* yargılar, bütün özneleri bağlayıcı, genel geçerli yargılardır.[1]

İşte Schopenhauer'in doktora tezinin temel konusu, tasarımlarımızın belli bir yasal düzenlilikle *a priori* olarak birbirlerine bağlanışının açıklaması olarak özetlenebilir.

Schopenhauer'in bu çalışmasında vardığı sonuç kısaca, nesneyi kuran merciin *özne* olduğudur. *Özne yoksa, nesne de yoktur.* Nesne (fenomen, görünüş, belirim) öznenin düşünme faaliyetinin sonucunda, bu faaliyete bağlı *tasarımsal* varlıklardır. Bu göreceliğe rağmen nesneler dünyası gene de zorunlu yasalarla düzenlemiştir. Tez, tasarımların birbirine bağlanmalarmdaki bu yasallığı göstermeye yönelir. Öyleyse "*Yeterli Neden İlkesi,*" tasarımlarımız arasındaki zorunlu ve *a priori* bağları gösterir. Tasarımlarımız, yani nesneler dünyası bizim için dört çeşit olduğuna göre, yeterli neden önermesi de karşımıza dört halde çıkar.

Şimdi tezin dört düzlemine biraz daha yakından bakalım:

Schopenhauer, "*Yeterli Neden Önermesinin Dört Farklı Kökeni*" adlı doktora tezinde, nedensel ilişkiler kurarak yol alan düşünmenin yapılarını ele alır. Bu yapılar, düşüncenin, bizim için

1 *Felsefe Tarihi,* Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, s. 391-415.

reel varolan somut, ampirik nesnelere dönüşmesinden sorumlu olan yapılardır.

Schopenhauer hem ilahiyatın hem de yeni çağ doğa bilimlerinde temellenen *mekanikçi materyalizmin* bilgi teorisi konusundaki konumlarına bakarak bunları yan yana yerleştirir. Schopenhauer'in başlangıçta savunduğu transzendental idealizmin bakış açısından bu iki düzlemin yetersizlikleri ortaya konulur.

Bir yandan ilahiyatın, öte yandan doğa bilimlerinin temel önermelerinin doğruluğunun güvencesi olan yeterli neden önermesinin Schopenhauer'in tezinde bir ideoloji eleştirisi olarak anlaşılması mümkündür. Kant, bu önermenin aklın ürünü olduğunu kendince kanıtlamıştır. Kant, nedensellik yasası olarak karşımıza çıkan bu *yeterli neden* önermesinin, dışsal bir ilişki olmadığını, aklın kategorilerine uyduğunu, anlağın ürünü olduğunu, dolayısıyla da "kendinde varolan", hakkında bilgi edinemeyeceğimiz dünyanın herhangi bir özelliğini dile getirmediğini göstermiştir. Kant'a bağlı kalacak olursak, nedensellik yasası, dış dünyaya ya da o dünyanın kendinde varoluş haline değil de bilgi edinen; yani sadece düşünen özneye aittir.[1]

Schopenhauer'e göre ilahiyatçılar ve filozoflar ise nedensellik yasasını, oldumolası, dünyanın birliğini kuran ilke olarak görmekte ısrarlıdırlar. *Nihil est sin ratione* (Dünyada hiçbir şey nedensiz değildir.) ve *causam aecjuat effectum* (Hiçbir sonuç nedeninden daha büyük olamaz) gibi bu düşünce alışkanlığında temellenen başka birçok ilkesel önerme de, düşünce tarihinin yabancısı değillerdir ve hepsi de, dünyanın nitelikleri hakkında doğrudan bir şey söylemek iddiası taşırlar. Ne var ki, Kant'tan önce hiçbir düşünür, bu türden önermelerin, gerçekliğin ^ilişkilerinden değil de aklın özelliğinden kaynaklandığını, düşüncenin ürünü olduğunu söyleyememiştir. Schopenhauer, felsefe ve ilahiyat tarihine ilişkin bu olağan kabul ediş tutumuna kuşku ile yaklaşır. Ona göre bu, gerek ilahiyatta gerekse felsefede yaygın bir önyargının sonucudur. Nedensellik yasasının, felsefede ve bilimde sadece *homojen* edici, fenomenleri birbirine uyumlayıcı yanıyla değerlendirilmiş olması bu önyargının bir göstergesidir.

1 Höffe, Otfried, *Immcınuel Kaut, Grobe Dcnker,* (Büyük Düşünürler) Mün. 1996, s. 94.

Örneğin bilim alanında "yeterli neden" ilkesinin, dünyanın tekliğini sağlayan ilke olarak, sadece bir yanı fazlaca kullanılırken ikinci yanı pek değerlendirilmez. Schopenhauer bu bağlamda *homogenite* ve *spesifikasyon* kavramlarını önümüze koyar. Homojenlik, çokluğu ve çeşitliliği tek bir ilke altında toplayarak birlik/bütünlük sağlar. Spesifikasyon ise bir çeşitliliği veya çokluğu, birçok ilkesel bakış açısına göre sınıflandırır ve birbirinden ayırt eder. Genelde bilimler, *homojenlik* özelliğini arar ve öne çıkartıp dururlar. Gerçekliğin birliğini, tekliğini *nedensellik* ilkesinde kurmak isteyen düşünceye karşı, Schopenhauer şu tezi koyar: Nedensellik ilkesi sadece homojenlik, teklik, yeknesaklık kurmaz, o aynı zamanda çokluğu, çeşitliliği oluşturan ilkedir de. Ona göre, düşüncenin bütün kendi bilgilerine yönelttiği en temel talep, bilgisi edinilen nesneleri nedensellik aracılığıyla birbirleriyle

ilintiye sokma talebi, gerçi yeterli neden önermesiyle apaçık ortada olan bir hakikattir; ama sırf nesneleri birbirine nedensel bir bağla bağlıyor diye bu önerme dünya üzerine en *son hakikati* dile getiriyor olamaz. Bu noktada idealizm, yeteneklerinin ve ortaya bu bağlamda koyabileceklerinin doğal sınırlarına dayanır. Çünkü bu noktada, dünyanın birliğinin, onun son temel ilkesinin, temellendirici bir düşünce yasasıyla *(nedensellik yasasıyla)* kurulamayacağı kesindir. Daha doğrusu bu yasa, dünyanın tekliğinin asıl ilkesini temsil etmez.

İşte Schopenhauer tezinde okurlarını tam da bu sınıra kadar götürmeye çalışır. İnsan, gerçi dünyanın homojen karakteri hakkında bilgi edinebilir, ama bu bilgi birincil olarak onun düşüncesiyle meydana gelmeyip, birazdan göreceğimiz gibi onun bedeninin varoluş tarzının bir sonucudur.

Nedensellik yasasının dünyanın birliğini/tekliğini kurmaya yeterli olmayan bir ilke olduğunu gösterebilmek için, Schopenhauer *yeterli neden* önermesinin çeşitli düzlemlerini incelemeye yönelir. Bunu yaparken, ilahiyatçıların ve filozofların, yeterli neden yasasını haksız olarak dünyanın tekliğini, uyumunu kuran yasa olarak benimsediklerini göstermeye çalışır. Schopenhauer'e göre, dünyanın tekliğini, homojenliğini sağlayıcı ilke, ne anlama yetisinden (anlaktan) ne de akıldan türetilebilir. "Yeterli Neden Önermesi"nin Schopenhauer felsefesi bakımından kurucu önem taşıdığına yukarıda işaret etmiştik. 1820'de filozofların sürekli yaptıkları bir "hataya" dikkati çekerken, her fenomende karşımıza çıkan, doğanın özünü, nedensellik önermesi üzerinden kavramaya çalışıyoruz, oysa bu, fenomenin (görünüşün) sadece biçimidir, görüşünü ortaya atar.[1] Nedensellik yasası sadece fenomenlere (görünüşlere) uygulanabilir; dünyanın özünün söz konusu olduğu yerde ise yeterliliğini yitirir bu ilke. Bu sadece dünyanın nesnelerinin o sonsuz çokluğunu yasal bir zorunluk olarak birbirileriyle ilintileyen bir ilkedir, o kadar.

Demek ki Schopenhauer bilgi teorisinin bu en önemli yardımcı ilkelerinden birinin, nedenselliğin güvenilirliğini sarsmaktadır. Bunu nasıl geliştirdiğini görmek için, nedensellik önermesinin dört biçimine tek tek, kısaca bakmamız gerekiyor.

Aynı ve Tek Hakikatin Dört Yanı

Schopenhauer *yeterli nedeni* dört düzlemde değerlendirir; çünkü bizim için nesne olabilecek şeyler, yani *tasarımlarımız,* dört çeşittir; buna bağlı olarak yeterli neden önermesi de dört şekil alır.

Ele alman birinci önerme çeşidi, "*varolma'ının yeterli nedeni*"*dır.* Düşünür, bu önermeden tasarıma götüren deneyimleri (ampirik verileri) anlar. Birinci önerme çeşidinin düzleminde sorunsuz bir şekilde *nedensellik* ilkesiyle kavranabilecek uygulamalar incelenir. Ardından "*bilgi'nin yeterli nedeni*"nin incelenmesi gelir; burada akıl kavramı, yargıların doğruluğu ve kavramların birbirleri ile düğümlenmesi ilişkisi

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* III. C., s. 34.

ele alınır. Bu incelemeyi, "*olma halinin (varlığın) yeterli nedeni*" izler. Bu bölüm, tasarımların biçimsel bölümünü; yani zaman ve mekânın içinde görünürleşen ve ilk bölümde incelenmiş olan ampirik-somut nesnelerden bağımsız olarak ortaya çıkan zaman ve mekân'ın durumlarını değerlendiren bölümdür. Ve düşünür nihayet, yeterli neden önermesinin dördüncü köküne ulaşır. "*Eylem ve davranışlarımızın yeterli nedeni*"dir bu. "*Yeterli neden önermesi*"*nin* bu son ortaya çıkış tarzı, fenomenlerin görünmeyen temelini, bunların kökünü bize verir. Ne ki bu köklerin kendileri artık fenomen düzeyine yükselmezler. İşte Schopenhauer felsefesinin can damarını oluşturan bu dördüncü önermede, bir eylem ve davranışın motifleri (nedenleri) *irade'ye* geri götürülürler. *İrade/*istek/isteme, varolmak için artık başka bir nedene muhtaç olmayan son nedendir.

Nedenin bu dört kökünün ele alınışı ilginç bir eğilim gösterir. Yukarıda da söylediğimiz gibi, *özne* için *nesne* olma sınıflarına bağlı olan dört kökten her biri gittikçe artan bir yakınlık, en uzaktan en yakına doğru bir düzenlenme gösterirler. Şu anlamda: İncelemenin başında *özneye* görünürde en uzak mıntıka olan dış dünya bulunur ve inceleme sonunda insanın iç dünyasında, hani kişinin meditasyon yoluyla bedeninin ağırlığının yerini keşfettiği yerde, kendi içinde biter.

Schopenhauer basamak basamak dıştan içe doğru yol alır demek ki. Bunu yaparken bir *nesnenin* bir *özne* için verilişinin çeşitli imkânlarını gösterir. Önce öznenin karşısında duran *nesnel*

dış dünya, ikincisi nesneler haline gelmiş *kavramlar;* üçüncüsü o dış dünyanın salt biçimleri olan *zaman ve mekân* ve nihayet dördüncüsü insan eylem ve davranışlarının en iç, *en mahrem motifleridir.* Sonuç olarak bu tez, *özne* ile *nesne* ilişkisi üzerine bir denemedir ve tezin temel tespiti, bir öznenin hiçbir zaman bir nesnesiz, bir nesnenin de hiçbir zaman öznesiz kendi başına verili olamayacağı şeklindedir. Her seferinde bir nesnenin bir özne için belli bir varlık tarzı söz konusudur. Özneden bağımsız nesnel bir dünya elde etmek için, özneyi yok saymak büyük bir yanılgıdır. Böyle olunca da, nesnel hakikat/ doğru söyleminin de geçerliğini yitirdiğini buraya eklemek bile gereksiz.

Zaman Mekân İçindeki Fenomenler

"*Varlığın yeterli nedeni*" önermesi özne için mevcut nesneler sınıfının birincisini kapsar. Metnin bu bölümünün ampirik deneyimin bütün alanına yönelik olduğunu, yani zaman ve mekân içindeki bütün fenomenleri, ayrıca bu fenomenlerin (nesnelerin) sebep-sonuç yasasına göre oluşturdukları düzeni kapsadığını görürüz. Schopenhauer'in niyetini tam kavrayabilmek için hatırlatılması gereken bir nokta da, bu tezde ilk kez, insanlığın bütün o bilimsel çalışmalarının sonuçlarının, düşünce tarihinde ilk kez beynin faaliyetinin ürünü, daha doğrusu ampirik, somut dünyanın değil de beynin fenomenleri olarak anlaşılıp son tahlilde *nesnel varoluş haklarını* yitirmeleridir.

Bu ilk sınıfa giren nesneler bir yandan "du-

yumsal beden" üzerinden bir yandan da "zaman, mekân ve nedensellik yasasına uygun" biçimde verilmişlerdir.[1] Bu verililik hali, onların transzendental idealliklerini ortadan kaldırmaz. (Transzendental burada genel anlamıyla anlaşılmalı: Bilgi'nin *a priori* imkânına dayalı, varlıklarını deneyime borçlu olmayan anlamında).

Bu bağlamda, Schopenhauer, Kant'ın "*Salt Akim Eleştirisi*"nde bir bakıma sırtını çevirdiği "gerçeklik" karşısındaki anlayışını radikalleştirir, diyebiliriz. Kant, gerçi zaman ile mekânın, transzendental idealliklerinin altını çizer, ama hatırlayacağımız gibi, zaman ile mekân, birer *a priori* (saltlık) olmakla birlikte, duyu dünyasının öğeleridirler; onları kavramsal yoldan değil *anschauung* dediği "görü" yolundan elde etmişizdir. Demek ki Kant, bu düşüncesini ileri sürerken gerçekliğin içinde, dış dünyaya ait bir zaman ve mekân olgusu kabul etmemiş, dolayısıyla bunları aşkmlaştırmış, öteki deyişle transzendental birer ideallik olarak kavramıştı; ama gene de ampirizmden iyice uzaklaşmamak istercesine, nesnelerin algılanması sırasında duyum dünyasının *a priorileri* olan zaman ve mekânın, iç ve dış görüye objektif zorunluklar da yüklediğini ileri sürerek, aklın dışında bir nesnel bilgi'nin varlığını da benimsemeye çalışmıştır. Königsberg'li düşünür, böylece, en azından doğa bilimlerinde nesnel bilgi'nin reddedilemezliğine karşı çıkmamış oluyordu. Oluyordu ama, doğa bilimlerinin nesnelerinin

1 Zeller Eduard, *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibnitz,* (Leibniz'den Bu Yana Alman Felsefe Tarihi), 1873, s. 43.

algılandığı ve ancak beyinde düzene girdiği yerde, *görü'nün* bu iki öğesi, zaman ve mekân salt, *a priori* biçimler olarak devreye giriyor ve tözler, özellikler ya da ilişkiler gibi, nesnenin kendisinde daha önce objektif olarak bulunmayan deneyim öncesi kalıplar olarak organize edici işlevlerini yerine getirip bilgiyi kuruyorlardı.[1]

Kant'ın bu 'çözümü', bir kez daha belirtmek gerekirse, nesnel bilgiyi inkâr etmemek için bulunmuş bir yol, ampirizme verilmiş bir taviz olarak da anlaşılabilir. Zaman ve mekân, duyumlara verili dünyanın içinden *anschauung*/görü yoluyla edinilmiş, ama bu halleriyle bile *a priori* düzenleyicilerdir.

Schopenhauer Kant'ın bu tespitlerinden kendince radikal bir sonuç çıkartarak, "Zaman ve mekân son tahlilde, duyumların dünyasına bağlı, görü yoluyla edinilen öğeler olsalar bile, mademki doğuştan gelirler, yani *a* pnon'dirler, öyleyse bunların içindeki bütün bilgi'nin ideal karakterde olması gerekir," der ve Kant'ın kategoriler öğretisinden sadece nedensellik kategorisini çekip alır ve bu kategoriyi de zaman ve mekân kategorilerinin yanına yerleştirir.

Sonuç olarak, zaman ve mekânın içindeki bütün nesneler, gene *öznel-ideal* olan nedensellik yasasına boyun eğerler. Özellikle madde ve onun zamansal ve mekânsal yapısı da böylelikle ideal olanın alanına transfer edilmiş olmaktan elbette kurtulamaz. Böylece doğa bilimlerinin vazgeçilmez elemanı *madde,* transzendental dünyaya çekilir. Schopenhauer aynı muameleyi

1 Höffe, agy, s. 83.

ilahiyatın temel öğesi *Tanrı*'ya ve geleneksel ahlak felsefelerinin kutsal kavramı "*en yiice iyi*"*ye* de yapmaktan geri kalmayacaktır.

Nesnel, özneden bağımsız bir dış dünyanın imkânsızlığı, zaman ve mekân içindeki nesnelerin idealleştirilmeleriyle, bu iki kalıbın, düzenleyici nedensellik ilkesiyle birlikte, sadece ve sadece zihnin (aklın) öğeleri olmalarıyla, dolayısıyla da içlerinde görünürleşmiş nesnelerin de özneye bağlanmalarıyla daha ilk adımda sağlanmış olmaktadır.

Madde ve Kuvvet

Peki de, Schopenhauer ayrıntıda, materyalizmin temel dayanağı madde ve kuvvet öğelerini nasıl akla/zihne taşıyarak idealleştirir?

Schopenhauer *madde* ile *kuvvet* kavramlarına yeni bir anlayışla yaklaşır. Ona göre, madde son kavram değildir; nedensellik yasası bize maddenin öncesinde bir "*tözün dayanıklılığı*" ilkesinin mevcudiyetini göstermektedir. Demek ki maddenin temeli, ampirik, deneyimsel dünyada değil de bir düşünce işleminin ürününde, "*tözün dayanıklılığı yasasında*" yatmaktadır. Öyleyse maddenin bilgisi de ampirik, deneyimden gelen bir bilgi olmaz. Schopenhauer böylelikle, maddenin bilgisinin edinilme imkânını *a priori* (deneyim öncesi) bilgiye, tözün dayanıklılığı biçimindeki düşünce ürününe götürmektedir. Bu da, bir yandan maddenin son tahlilde ampirik dünyadan ihracı bir yandan da idealleştirilip sürekli, bitimsiz bir tözde dağılması anlamına gelmektedir.

Anlaşılacağı gibi Schopenhauer *madde* ile *töz* kavramlarını eş anlamlı kullanmaktadır.

Tözün dayanıklılığı ilkesi, az önce değindiğimiz gibi, kökü, transzendental aşkın bir ilkesidir.

Öyleyse maddenin bilgisini edinebilmek için, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi *görü*'nün salt biçimlerine (zaman-mekân-nedensellik) dayanırız ki, bu da artık maddenin kendi başına bir varlığı olmayacağı anlamına gelir. Aynı şekilde doğa kuvvetleri de, nedensellik ilkesinin içindedirler ve metafiziksel alana girerler.

Schopenhauer bu görüşleriyle Kant öncesi metafiziğin düzeyine düşmek üzeredir. Bunun farkında olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla da metafiziğe kendince yeni bir kapı aralamaya çalışır. Mekanikçi materyalizmin ve on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin iki temel kategorisi ya da kavramı, *kuvvet* ve (malzemeleşmiş/somut) *maddedir.* Schopenhauer kendi kuvvet ve madde anlayışını bunların karşısına koyarken, her ikisinin de *a priori,* düşünce ürünü olduklarını, dolayısıyla da gerçekliği bunların üzerine temellendirmenin mümkün olmadığını göstermeye çalışır.

On dokuzuncu yüzyılın ortasında ne felsefede ne de doğabilimlerinde, Kant'ın ortaya koyduğu sonuçları kaale almak isteyen kimsenin bulunmayışını Schopenhauer, "çiğliğin, kabalığın vahşileşmesi"[1] olarak tanımlar. "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin yayınlanmasından yetmiş yıl sonra, doğabilimlerindeki hâkim *kuvvet* ve *madde* anlayışından yakınır.

1 VVilhelm VVindelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Felsefe Tarihi Öğrenim Kitabı), Tüb. 1912, s. 201.

Madde ile *kuvvet,* bundan böyle dünyanın özünün taşıyıcısı olmaktan çıkıp hem akim anlama yetisinin kategorilerinden hem de zaman ile mekânın transzendental idealliğinden türetilir hale gelince, ortaya bir başka ilginç durum çıkar:

Madde ile *kuvvet* arasındaki çeşitli ilişkiler ve süreçlerin yanı sıra, bunların (soyut) matematikle tanımlanan -transzendental idealizme dayalı- ilişkileri fiziğin başlıca konularındandır; demekki idealizmin gerçekten de ötesine geçiş, fiziğin de ötesine geçiş demektir ki; bu da Schopenhauer'in kendi anladığı anlamdaki *metafiziği* oluşturması anlamına gelir.

Klaus Jürgen Grün, Kant-öncesi metafizikten farklı böyle bir metafiziğin imkânının günümüzde bile hâlâ göz ardı edilmesini, dilde, Kant-öncesi ve Kant-sonrası metafizik ayrımını yansıtacak ifadenin olmayışına bağlıyor. Schopenhauer kendi metafiziğini Kant-sonrası metafizik olarak temellendirirken, tezinde bu konuya şöyle bir değinir. Özne için çok özel bir nesneden, "dolaysız nesneden," yani insanın kendi bedeninden söz ettiği yerdir bu. *İrade*-metafiziği'ne sıra geldiğinde bu konu biraz daha netleşebilecektir.

Dış Dünyadan Bağımsız Tasarım

Özneye en uzak mıntıkadan, bilimin ampirik nesnelerinden, özne için nesnelerin ikinci sınıfına, yani "*yeterli neden önermesinin ikinci kökü-ne*" geçiyoruz şimdi. İlk *özne-nesne* ilişkisinde gördük ki, nesneler dış dünyaya aittiler, zaman

ve mekân içinde ve nedensellik yasasının düzenleyiciliğiyle karşımızda yer almaktaydılar. Gelgelelim son tahlilde, zaman ve mekân (ve nedensellik) *a priori* salt kalıplar olduklarından, zaman ile mekân, duyumlanan dünyaya ait olmakla birlikte, *görü* yoluyla kavranan bu iki öğe, doğuştan, deneyim öncesi biçimler olarak, nedensellik ile birlikte işlediklerinden, dış, ampirik dünyanın nesnel verili olma özelliği de ortadan kalkmış oluyordu.

"*Yeterli neden*" yasasının ikinci düzleminde karşımıza *tasarımlar* çıkar. Bu ikinci düzlemde artık sadece o dünyadan gelmiş *tasarımların tasarımları* üzerine konuşacağız.

Bu ikinci düzlemde, birincisinde gene de varolan dış dünyadan artık tamamen uzaklaşıyoruz. İlk düzlemde görünürde düşünceden bağımsız verili olan dış dünya nesneleri; malzemeleşmiş madde, madde, kuvvetler, *ding an sich* (kendinde şey), son tahlilde düşüncenin varlığıyla mümkündüler; kaynakları oraya gidiyordu. Şimdi, bilgi edinen öznenin içine, hakiki gerçekliğin tanınıp öğrenildiği yere dönüyoruz.

Schopenhauer bu düzlemde henüz bedenin ağırlık noktasına kadar gitmeyip sadece kafatasının içine, düşünme aygıtına, düşünmenin kendisine yönelir. Soyut kavramların oluşturulduğu düşünce aygıtı içinde Schopenhauer sadece *türetilmiş gerçeklikler* bulur. Hakikat talebini de bu düşüncenin öğeleri arasında konumlandıran düşünür, *Mantıksal hakikat; ampirik hakikat ve metafiziksel hakikat* arasında ayırım yapar.

Salt Görüler

Üçüncü düzlemde, nesnelerin özne için temsil ettikleri üçüncü durum, daha doğrusu üçüncü nesneler sınıfı ve bu alanda "yeterli neden" önermesinin durumu ele alınır. Burada da, ikinci düzlemdeki gibi, tasarımın biçimsel öğelerinden bu kez ikisi, zaman ile mekân incelenir. Ancak şimdi, zaman ile mekân, nedenselliğe tabi olmayan ve içlerinde ampirik malzeme (nesne) bulunmayan salt biçimler, *görü* biçimleri olarak ele alınırlar.

İrade Olarak Deneyime Giren (Yaşanılan) Bir Dünyanın Yükü

Tezinin son bölümünde, yeterli nedenin dördüncü halini ele alan Schopenhauer, o zamana kadar değinmediği bir felsefi düzleme geçer. Yeterli nedenin dördüncü kökü, en kısa ifadesiyle *motivasyon yasası'dır.* İdealizmin yeterlilik alanı burada terk edilir. Burada idealizm, özneyi istisnasız bilgi edinen bir özne olarak kavrarken, Schopenhauer karşımıza isteyen, *irade*'sini devreye sokan özneyi çıkartır. İdealizmde özne, sadece ve tamamen düşünen özneyken, Schopenhauer'in isteyen öznesi, artık bu düşünmenin darlaştırıcı alanının da dışına taşar.

İstemenin, *irade* nin nesnesi olarak tanımlanan bir dünyanın yükü artık sadece kafanın içinde taşınamaz.

İlerki yıllarda bu konuda "İnsan, kafada değil, yürekte gizlidir," diye yazacaktır.[1] Gerçi dış

1 *Toplu Eserleri,* Cilt 2, s. 27.

dünya ile kurduğumuz ilişkilerde, kendi asıl ben'imiz olarak bu bilgi edinen özneyi, bilgi'nin öznesini görmeye alışmışızdır; kendilik'imiz (ben) ve bilgi öznesi, aynı şey olarak görünür bize; bu yanımız gece olunca bitkin düşer, uykuda tamamen kaybolur, sabahleyin taze güçlerle ışıl ışıl parıldayarak kalkar. Oysa burada söz konusu olan sadece beynin işlevidir, yoksa asıl kendilik'imiz, asıl ben'imiz değil. Hakiki kendiliğimiz, varlığımızın, özümüzün çekirdeği, bu beyin işlevinin gerisinde duran ve istemekten ve istememekten; memnun olmaktan ve olmamaktan başka bir şey tanımayan *kendiliktir.*

Schopenhauer *motivasyon yasası* kavrayışıyla bizi bir anda metafiziksel *iradeye* götürür; bu *irade* (istem) sadece kendini istemektedir; yeri öncelikle düşüncede değil, bedenin derinliklerinde olmalıdır.

İnsan, öğrenen, bilgi edinen değil, isteyen bir varlıktır ve istemenin içinde tezahür eden *irade* kendi dışında bir şeyin değil, kendi kendinin koşulu ve nedenidir. Dolayısıyla, Schopenhauer'in ana yapıtının özü gibi olan doktora tezinin sonuna doğru, özneye göre nesne'nin konumunu belirleyen "neden önermesinin" zinciri ansızın kopar. Neden, gelip içe bağlanır. Bundan böyle motivasyon yasası, eylemlerimin nedenini açıklayıcı cevabı içermektedir artık. Ve bu neden ne benim bilgimde, öğrenme faaliyetimde ne de başka bir düşünme faaliyetinde aranmalıdır. Eylemlerimin nedeni ile *iradem* özdeştirler.

Neden bir şeyi istediğimi sorarsam, Schopenhauer bu soruya, "benim kafamdaki ben'in değil, onun çıplak açlık dediği *iradem* istediği

için isterim/' diye cevap verecektir. *İrade* de bedenimin, vücudumun salt varoluşuyla vardır, ikisi birbirine kopmaz biçimde sarmaşmıştır.

Eylemlerimin nedenlerinin ne olduğu sorusuna cevap ararken, bu nedenin düşünce operasyonlarının sonucunda ortaya çıkmış olmayacağını bilmemiz, bu doğrultudaki bilgimiz, aynı zamanda vücuduma ilişkin ampirik bilgiyi de içermektedir.

Varlığımın, özümün, birincil olarak düşünme operasyonlarının, kafamdaki bilgi işlevlerinin sonucu değil de, içimdeki istemenin ürünü olduğu yolundaki görüşü kabul edecek olursam, kafamdaki dar ve küçük dünyanın sınırlarını terk edip varlığımın merkezini kendi *fizyolojik tabiatımın* derinliklerinde keşfederim. Bu derinliklerde dünya ile onun *genel-soyut* özü ile bütünleşirim.

Dış dünyaya sırt dönerek ve bedenin merkezine girerek, *mediatif* yoldan dünyanın içine nüfuz etmeye çalışırım. İsteyen kuvvet ya da resignasyon, yani boyun eğiş olarak, bu "en iç", meditasyon yapan insanın kendi özünü aradığı yerde bulunmaktadır. İnsanın kendi *ağırlık* noktasını hissettiği yerdir burası. Dolayısıyla, *bedenimizle* birlikte, evrenin (dünyanın) tekliğini, bütünlüğünü kuran ilkeyi, baştan beri felsefe geleneklerinde farklı farklı anlaşılan ilkeyi de keşfetmiş oluruz. Bedenimizin ağırlık noktasında varolma, rahat ve iyi olma isteğine, bütün canlıları birbirine bağlayan açlığa ve ağırlığa rastlarız: "İçimize bakacak olursak, kendimizi orada hep ister halde, yani *irade* olarak buluruz."[1]

1 Eduard, Zeller, *Leibniz'den Bu Yana*, s. 162.

Asya Mistiğine Yaklaşırken

Schopenhauer dünyanın (gerçekliğin) özüne, hani Kant'ın zaten ulaşılmaz ilan ettiği mıntıkaya, düşünce edimleri üzerinden *a priori* yoldan ulaşılamayacağını öne sürerken, deneyim ve *empirie* kavramları onun felsefesinde yepyeni bir değer edinirler. Dünyanın özü, *a posteriori* yoldan, deneyimden, insanın kendi beden deneyiminden bilinen bir şey olmalıdır. Schopenhauer *diskursif* (bir tasarımdan ötekine mantıksal zorunlulukla yol alan) düşüncenin karşısına, ondan daha fazla değer verdiği *intiutif* (sezgisel) düşünceyi koyar.

Elbette sezgisel düşünmeyi işletebilmek için, zaman-mekân ve nedensellik ile belirlenmiş dünyaya, *a priori* biçimlerle bilgisi edinilen gerçekliğe sırtımızı dönerek, onuıı önerdiği yoldan dünyanın özünü yakalamaya giriştiğimizde, artık bu (ona özgü) metafiziğin alanına da girmiş oluruz. Schopenhauer'in daha doktora tezinde, onun mistiğe ve Asya dinlerine olan yakınlığı kendini ele vermektedir.

BAŞYAPITI

Şimdi artık düşünürün sistemini derli toplu sunan başyapıtına girişimiz de oldukça kolaylamış sayılır.

Schopenhauer'in başyapıtı olan bu çalışması, felsefi sistemler içinde çığır açıcı bir uğrak oluşturur; metin, dönemin akademik felsefesine iyice ters düşmektedir, ama felsefe tarihi çerçevesi içinde önemli bir yer tutacağından daha baştan emindir düşünür. Bu kitabın son bölümü bilinmeden ilk bölümü kolay kolay anlaşılmaz, ilk bölümü olmadan da ikinci bölümü zor okunur. Bu anlamda düşünür, kitabının iki kez okunması gerektiğine dikkati çeker.

Metnin başlığı "*İrade ve Tasarım Olarak Dünya" dır,* ancak, metin önce dünyayı *tasarım* olarak ele aldıktan sonra ikinci bölümde *irade* olarak kavramaya çalışır.

Schopenhauer'in metni yazarken izlediği yöntem geleneksel bir çizgi üzerindedir. Metafiziğin Aristoteles'teki başlangıcından itibaren metafizik, fiziğin anlatımına dayanıp durmuştur. Aristoteles öğrencüerine, fiziğin bizatihi kendi içinde yatmayan önkoşullara dayandığını göstermek için, onlara fizik okumuştur. Bu nedenle, Aristoteles'in elyazması seminer notları, daha sonra *meta-ta-physika* adını alan, biz-

zat Aristoteles tarafından "*İlk Felsefe*" diye adlandırılan bir kitap oluştururlar. Bu ilk felsefe, Aristoteles'in eğitim pratiğinde, kronolojik olarak fizikten sonra gelir, ama gerek içeriği gerekse özü bakımından, fiziği de temellendiren, fizikten önceki bir metindir.

Schopenhauer'in izlediği yol da bundan farklı değildir. Dünyayı tasarım olarak ele aldığı ikinci bölümde, fiziki dünyayı anlatır. Öyleyse, tıpkı Aristoteles örneğinde söylediğimiz gibi, nasıl ki fizik olarak anlatılan dünyada fizik kendi kendisinin nedeni değilse, burada da *tasarım,* daha önce anlatılmakla birlikte, kendi kendisinin nedeni olmayıp varoluş olarak kendisini önceleyen *irade*'nin sonucudur.

Tasarım olarak dünyanın sayısız çehresi bulunmaktadır; dünyada, dünyayı tasarlayan ne kadar beyin varsa, o kadar da dünya tasarımı vardır. Daha önce de her vesileyle sık sık değindiğimiz gibi, Schopenhauer'e göre öz, asıl, birincil dünya hakkında düşünme yoluyla; yani beynin faaliyetleri aracılığıyla çok az şey öğrenebiliriz. *Tasarım* olarak dünya, onları kullanarak kendimize bir dünya imajı oluşturduğumuz sayısız model ve teori içerir. Ne var ki, bu teori ve modellerle tasarım halinde bize sunulan dünya eninde sonunda hep imaj, görüntü olarak kalacaktır; dolayısıyla da asıl dünyaya göre, türetilmiş, *ikincil* olandır tasarımlar dünyası. Asıl birincil dünya ise, *irade*'nin dünyası, nesneleri, süreçleriyle görünürleşmiş *iradenin* dünyası, *irade* olarak dünyadır.

Öyleyse tasarım olarak dünya sadece fizikten, fiziki dünyadan ibaret değildir. Schopenhauer tasarım'dan bütün dünyanın (evrenin) imajını (nesnelerini) anlar. Biz bu tasarım dünyasını, bir yandan günlük deneyimle, öte yandan da *diskursif* (birbirine eklenen mantıksal/akli düşünceler) sayesinde kendimize mal ederiz.

Schopenhauer bu adımla, doktora tezinin "*Yeterli Neden Önermesinin Dört Farklı Kökü*" çalışmasına eklemlenmekte, bu tezi geliştirmektedir. Hem bu ana metinde hem de doktora tezinde, fenomenlerin dünyasının, görünürleşmiş dünyanın, bilgi edinen bireyin düşünme faaliyetleriyle tepeden tırnağa yapılandırılmış olduğu ileri sürülür. Birey, *a priori* salt formlar aracılığıyla bu dünyayı yapılandırmaktadır. Hatırlayacak olursak, bu *a priori* öğeler, Kant'ın kategoriler öğretisini iyice basite indirgeyen düşünürün oradan aldığı zaman, mekân ve nedensellik kategorileridir. Nesnelerin dünyasını fiziksel bir dünya olarak tutarlı bir şekilde karakterize etmek için, bu dünyayı, bu üç kategorik kalıba; zaman, mekân ve nedensellik kalıbına tabi olmuş bir dünya olarak göstermek yeter. İşte, somut, ampirik nesneler dünyasını, *a priori* üç kategoriye boyun eğmiş bir "dış" olarak tanımlamakla, fiziğin dünyasını anlatmış oluruz. Schopenhauer tam da bu fiziği bir metafiziğe kadar genişletmeye yönelir.

Schopenhauer, 1828 tarihli "*Adversaria*" adlı çalışmasında "kendi ayakları üzerinde duramayan" fizikten söz eder. Bu fiziğin, dayanacağı bir metafiziğe, kendisini önceleyen ve nedenleyen bir öncüle ihtiyacı vardır.

Transzendental İdealite ve Ampirik Gerçeklik

Kendini Kant'ın transzendental felsefesinin doğrudan vârisi olarak gören Schopenhauer, kitabın ekinde Kant'a itirazlarını sıralayıp döker. Kant, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde, duyu aygıtımızın, dış dünyadan gelen duyu verilerini kullanarak, zaman ve mekân içinde belirlenmiş bir *göril*' yü nasıl kurduğunu anlatmıştır. Kant idealizminin temel karakterinin, zaman ile mekân kategorilerini, hem transzendental idealliğin hem de ampirik gerçekliğin içine alması olduğunu daha evvel gördük. Newton mutlak bir zamandan ve mutlak bir mekândan (uzaydan) söz ederken, bu iki kategorinin, doğrudan dünyanın özüne ait olduğunu ileri sürmüştür Buna karşılık Kant'ın bilgi teorisinde, nesnelerin zaman ve mekân içindeki düzeninin temeli, zaman ile mekânın mutlaklığında değil de, insanın duyu aygıtının sentez yeteneğinde aranmalıdır.

Schopenhauer'in anlayışında, Kant felsefesinin 12 kategorisinden geriye kalmış biricik kategori, *nedensellik* kategorisi de kendinde varolan (öz) dünyaya ait değildir. Tıpkı zaman ve mekân gibi *nedensellik* de bilgi edinen özne tarafından, dıştan, bilgisi edinilen nesnelere taşınır. Algılanan nesneler (son tahlilde salt biçimler olan) zaman ve mekân içinde ortaya çıktıkları ve nedensellik ilkesince belirlendikleri ölçüde, tamamen tasarım dünyasına aittirler. Zaman, mekân ve nedensellik tarafından belirlenmemiş bir dünyayı insan tasarımlaştıramaz. Ne var ki, zaman, mekân ve nedensellik tarafından belirlenmiş bir dünya da, bu kategoriler düşüncenin doğuştan getirdiği kategoriler olduğuna göre, bu kez de bilgi edinen öznenin bilgi edinme yeteneğine uyumlanmış; bu yetenek tarafından biçimlenmiş olacağına göre dış dünya neyse o olmaktan çıkmıştır. Böyle olunca da *böyle tasarımlaşmış bir dünya, kendinde varolan dünya, bize kendi hakkında bir şeyler sunmaktan çok, kendisini bilgi aygıtı aracılığıyla tasarımlaştıran öznenin özellikleri hakkında bilgi sunar.*

Kant dünyayı, *ding an sich* ve fenomen olarak ikiye ayırmıştı. Schopenhauer bu ayrıma başlangıçta bağlı kalır; ilerde, Kant felsefesinin izlerini sürerken, *ding an sich*'*i,* tezahür eden, görünürleşen öz olarak yorumlayacaktır. Tasarım olarak dünya, tezahürdür; görünürleşmiş şeydir; *irade* (istem) olarak dünya, tasarım dünyasının, görünürdeki dünyanın özüdür. *İrade* olarak dünya, tasarım olarak dünya aracılığıyla nesneleşir.

Kant, dünyanın özünün bilinmesinin mümkün olmayacağında ısrarlıdır, demiştik; *ding an sich,* bilgi edinme yeteneğimizin ulaşma sınırlarının ötesinde kalır. Schopenhauer ise, dolaylı da olsa, bu dünya özünün bilgisine bir anlamda ulaşacağımızı söylüyor demektir. Amacı, fenomenlerin, görünürleşmiş nesnelerin arkasında neyin olduğunu anlamaktır; dolayısıyla tasarımlara kaynak oluşturan bir ilk ilke sunma anlamında bir metafizik oluşturmayı amaçlamaktadır. Tasarıma bağladığı görünürleşmiş şeyleri, fenomenleri öyle yüzeysel ele alıp böylelikle fiziksel dünyayı tanımlamış olmakla ye-

tinmez. Bu görünürleşmiş şeyler dipteki bir şeyin görünürleşmesi olmalıdırlar; Kant'ın *ding an sich* dediği o ulaşılmaz şey, aslında sezgisel yoldan tanınabilecek, varlığı yakalanabilecek bir şey olmalıdır. İşte bu şey, sezgiyle yakalayacağımız metafiziksel öğe, *irade*'dir.

Schopenhauer'e göre *ding an sich*''*ın* bilgisini edinmeye kalkmak demek, bir çelişkiye düşmek demektir; çünkü bütün bilgi sadece tasarımdır. *Ding an sich* ise, tasanm olmayan şey anlamına gelmektedir. Dünyanın özü tanıdığımız bir şeydir ama bize, birincil olarak zekâmız aracılığıyla değil de *bedenimiz* aracılığıyla verilmiştir.

Schopenhauer yapıtında, Kant'ın transzendental felsefesinin kazanımlarmı değerlendirir ve bu felsefenin, fenomenler dünyasının bilgisine ulaşmamızda nasıl verimli olduğunu belirtir. *Fenomenler dünyası,* onun dilinde, *tasarım* dünyası demekti. Demek ki Kant'ın transzendental felsefesi, bizi tasanm olarak dünyaya ulaştırmada yetkindir, gelgelelim, bu transzendental idealizm, bilgiye smır koyar; bizi dünyanın özüne ulaştırmaz; bu öz, *irade* olduğuna göre; kantçı idealizm bizi "*irade olarak dünyayı*" tanımaya kadar götüremeyecektir.

Tasanm olarak dünyanın iki yarıya bölündüğünü gene doktora tezi üzerinde dururken görmüştük. Bu dünyanın bir yansı *özne* öteki yarısı *nesne* dir. Bunlardan biri olmadan öteki ortaya çıkamaz. Bir nesnenin bilgisi ediniliyorsa, bunu gerçekleştiren bir özne vardır. Schopenhauer, idealizmin (özelikle Fichte'yi kastederek) ancak buraya kadar gelebildiğini söyler. İşte idealizm, Schopenhauer'e göre özne'den

öteye geçememiş "özne ile birlikte nesnenin de verilmiş olduğunu görememiştir'" nesne ile öznenin bu karşılıklı ilişkisinde, öz ile fenomenin bağları da yansır. Schopenhauer başyapıtında doktora tezinde ele aldığı sorunları açmayı sürdürüp özne için nesne olmanın ne anlama geldiğini açmaya çalışır. Baş yapıtının birinci bölümü, onun metafiziksel bakışla, fiziğini oluşturur, bu bölüm aynı zamanda "dünyaya idealist düzlemde" bakıştır.[2]

Dünyayı Kurucu İlke Olarak İrade

Schopenhauer'in Kant eleştirisi, kendi felsefesinin yönü hakkında da fikir vermeye yeter. Schopenhauer'e bakacak olursak, Kant zaten bizzat bir "düşünce nesnesi" olduğunu itiraf ettiği o *ding an sich* dediği şeyin, hiçbir zaman fenomenlerin gerçek nedeni olamayacaklarını, hele hele onların bilinmez, meçhul nedenini dile getirmediğini açık seçik kavrayamamıştır. Sonuçta, *ding an sich,* bilgi edinen bilincin kendi ürünüdür, ama öte yandan da *ding an sich,* Kant için mutlak gerçekliğin ta kendisidir; zaman ve mekân ötesinde bir şeydir. Nesneler sadece zaman ve mekân içinde bilinebilir özelliğe kavuşabilecekleri için, bu kendindeki haliyle şeyin, bilgisinin edinilmesi imkânsız bir şey olduğu düşünülmektedir. Demek ki bu şeyin biricik özelliği, tanım gereği bilinemez oluşudur. Öyleyse, der Schopenhauer, aslında bir *ding*'*ten,* yani nesneden/şeyden söz etmek beyhudedir;

1 *Felsefe Tarihi,* Macit Gökberk, s. 453.
2 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 9.

karşımızda sadece anlak faaliyetinin bir edimi vardır o kadar; öteki deyişle, bir düşünme edimi ürünü.

Düşünceden/bilinçten bağımsız gerçekliği temsil etmesi düşünülen Kantçı *ding an sich,* demek ki bu görevini yerine getirebilecek durumda değildir.

İyi de, genleşmiş, yayılmış, sağlam, nüfuz edilmez madde, akim belirleyici kalıpları olan zaman ve mekân içinde ancak tasarım dünyası olarak var ise, dünyanın malzemesi, onun "hamuru" neden oluşmuştur?

Schopenhauer'in bu soruye cevabı nettir: *İrade*' dir (istem) bu hamur. Giderek Kant'ın *ding an sich'i,* Schopenhauer için, daha önce de değindiğimiz gibi, onun felsefesinde *irade*'ye karşılık gelir. *İrade*'nin sadece düşüncenin soyut bir ürünü olduğunu söylemek imkânsızdır. Onun bedenimizle de bir bağı vardır. Kuşkusuz ifade edilmeden, dile getirmeden önce yeri, düşüncenin içidir, yani onun varlığını düşünebiliriz, ama düşünce olarak kavranmadan evvel bedenin içinde *irade*'nin irasyonel varlığı kendini belli eder. *irade* sadece kafamızın içinde düşünme yoluyla varolan bir şey olmadığı ve bedenimizde reel bir temeli bulunduğu için onu düşünme yoluyla ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Oysa Kant'ın salt düşünce ürünü olan *ding an sich'ı,* düşünce operasyonlarına yenilmeye mahkûmdur. "Bu *ding an sich...* hayal ürünü, ne üdüğü belirsiz bir şeydir ve (onun) varlığını kabul etmek felsefede bir yanılgıdır.'

Schopenhauer, *İrade* terimiyle bir sorunsal

1 *Toplu Eserleri,* Cilt I, s. 31.

alanm önünü açmaktadır. *İrade olarak dünya,* asıl, öz dünyadır, demiştik. *İrade*'yi düşünebiliriz, ama biz onun bilgisine düşünme üzerinden varmayız. *İrade*'yi düşünebiliriz, ama bu yoldan onun bilgisine, son tahlilde özüne ulaşamayız. *İrade* (istem) düşüncenin nesnesiyken, düşüncenin öteki nesnelerinin yanında bir yere yerleşir. Bu durumda *irade,* bir öznenin nesnesi olur; dolayısıyla da tasarım dünyasının, tasarım olarak dünyanın öteki biçimleri arasına girer. Ne var ki, öteki nesnelerden farklı olarak, biz onun bizatihi bilgisine ulaşamayız; onun tasarım olarak dünyanın nesneleri arasında bulunması, bu durumu değiştirmez. *İrade* bu özelliğiyle, Kant'ın *ding an sich*'inin biçimsel kriterini paylaşır: Zaman mekân ve nedensellik dışındaki şeydir o.

Peki de, zamanın, mekânın ve nedenselliğin ötesindeki bir şeyin varolduğunun kabul edilmesi nasıl mümkündür? Bu sorunun cevabı basittir: *İrade*'yi biliriz çünkü o bedenimizle özdeştir. "Bedenim ve *iradem* aynı şeydir."[1]

İrade bedendir. Bedenim, bilgimin ilk nesnesidir, ama aynı zamanda bu bedende, kendisi hiçbir zaman doğrudan bilgi'nin nesnesi olmayan bir şey tezahür eder: *İrade*'dir bu. Düşüncem sadece dünyanın fenomenleriyle uğraşıp onların bilgisini edinmeye yönelmişken, bedenim üzerinden dünyanın asıl özüyle, *iradeyle* tanışırım.

İrade'nin beden ile birleşmesi, onu zaman, mekân ve nedenselliğin dışına taşır; çünkü zaman, mekân ve nedensellik, sık sık değindiği-

1 *Toplu Eserleri,* Cilt I, s. 146.

miz gibi, gerçekliğin değil de düşünce operasyonlarının ürünüydüler Schopenhauer'e göre.

İrade kategorisiyle ya da kavramıyla düşünürün karşımızda açtığı sorunsal alanın temelinde insanın bilgi edinen, öğrenen bir varlık olmaktan çok, "isteyen" (irade'sini dayatan) bir varlık olduğu anlayışı yatıyor.

İnsanın kendi hakkındaki ilk bilgisi, Schopenhauer'e bakacak olursak, kendisinin "isteyen" bir varlık olduğu bilgisidir. Bilgi meraklarından, çıkarlarımızın bilgisine yönelmeden çok önce, insanın içinde *irade* uyanmaya başlar. Bu *irade* (istek), varolma isteği, iyi, sağlıklı olma isteği, açlık, dürtüler ve hayatta kalma isteğidir. *İrade bütün varlıkların içindeki ilk temel kuvvettir ve ağırlık, yer çekimi kuvveti, yaşama ve üreme dürtüsü olarak kendini gösterir.* Dolayısıyla beden de bu bağlamda, zaman ve mekân içinde, *irade*'nin biçimlenmiş, ortaya çıkmış halinin temsili olur. Fenomenler, nesneler, zaman ve mekân içinde görünürleştiklerine göre, *irade* de beden aracılığıyla fenomenleşmektedir, fenomenin içinde (bedende) de dünyanın özü, temel ilkesi yer alma durumundadır.

Dolayısıyla da, *bedenin parçaları da, iradenin tezahüründe ortaya çıkan temel istek ve arzulara tamamen uymak zorundadırlar; bunlar iradenin görünür ifadesidirler: Dişler, yemek borusu ve mide, nesneleşmiş açlıktırlar; genital organlar nesneleşmiş üreme dürtüşüdürler; hızlı bacaklar, uzanan, tutan eller ise iradenin (istemenin) çabalarının nesneleşmesidirler.* Nihayet bütün bunlardan sonra da öğrenme dürtüsü gibi şeyler ortaya çıkar. Ama öteki dürtü ve *irade* tezahürlerine göre, bunlar-

dan çok daha zayıf bir dürtüdür bu ve her insanda da mevcut değildir.

Akıl için de geçerlidir buradaki ilişki şeması. Diskursif yoldan, yani akıl yürütme yoluyla edindiğimiz bütün düşünceler ve bilgi, katıksız beyin fenomenleridir, dolayısıyla doğrudan *irade*'*ye* değil de, onun tezahürü olan bedene ve onun organlarına bağlıdırlar.

İnsanların duygu adına sahip oldukları özellikler, bedenin özünün, yani *irade*'nin bilgisinden başka bir şey değildir. İnsan *irade*'yi algılayınca, dünyanın (gerçekliğin) özüne, temeline ilişkin bilgiye yönelir. *İrade,* tekleştirici, birleştirici temel ilke olarak bütün varlıkları, canlıları birbirine bağlar. *İrade* dünyayı temelinde, özünde bütünleştirip tekleştirirken, zaman ve mekân, sadece fenomenlerin bireysel tabiatını belirler. Bunlar *principium individuationis*'*tirler. İrade,* ne yeryüzünde, ne yüzeyde, ne de zaman ve mekân içinde yer verilemez bir şey olarak metafiziksel bir özellik taşıyıp dünyanın ilk ilkesi olup çıkar.

Buradan çıkacak sonuç çarpıcıdır: İnsanları tekleştiren, birleştiren "tin" (ruh, manevi, zihinsel güç) değil, onların *irade*'nin doğrultusundaki "istekleri", "istemeleridir"; *irade*'dir.

Canlıları birleştiren ilke tinsel/manevi karakterli olmadığına göre, insan ile hayvan arasındaki çizgi de kaybolacaktır. Hayvanlar dünyasında "tin" yoktur, ama artık başka bir ilke, *irade* bütün canlıları birleştirdiğine göre, evrenin özü, temel ilkesi üzerinden bu ayrım da ortadan kalkmış demektir.

İrade metafiziğinin natüralist (doğalcı) bu te-

meli, *insan ile hayvan arasında artık öyle ilkesel bir ayrım yapmaya meydan vermez;* buradan hareketle, olsa olsa insanın hayvansı doğası gerçeğine ulaşırız. Schopenhauer'in *irade*'si, doymak, durmak bilmez. O, canlıların içinde uyarımlar yapıp duran bir kaynak gibidir. Doyurulamaz *irade,* gerek insanın gerekse de hayvanın içinde akan bir uyarım kaynağı olarak kendini ele verir. Soluk alıp verişlerimiz arasındaki aralar, yeniden soluk alma ihtiyacının ortaya çıktığı anlardır. "Soluk almak hayatın yerini tutar; yeme, içmede de durum farklı değildir; kim bullardan yoksun bırakılmışsa onları edinmek için boğuşmak zorundadır ve varlık, canlıların gelişmişlik basamağında ne kadar üstte yer alıyorsa, mücadele de o ölçüde ince, zekice yollardan, doyumsuz sürüp gider."[1]

İrade insana iki farklı şekilde verilmiştir. *İrade* bir yandan bilgi'nin nesnesi olabilir; bu, bizim onun belirtilerini bir eylem ve davranışın motifi, hareketin nedeni olarak akıl ile kavrayabildiğimiz *irade* dir. Bu durumda, diskursif düşünmenin, fenomenler dünyasının ilişkilerini yeterli neden önermesinin sonuçlarına (etkili olma biçimlerine) bağlarken ortaya koyduğu biçimler doğar. Kısacası *irade* bu düzlemde fenomenleri doğuran (mantıklı) düşünme faaliyetidir. Demekki "*irade* nin nesneleşmeleri" düzlemidir bu.

İrade bize, nesneleşmelerin dışındaki *öteki düzlemde* intiutiv; yani sezigisel yoldan, karanlık, bulanık bir dürtü olarak verilmiştir. Sezeriz ama rasyonel veriler olarak tanımayız onu; bu, onun akıl bilgisine kapalı yanıdır. Bu düzleme ulaşmanın yolu da, gene gerilerde bir yerde belirttiğimiz gibi, "mistik" tir.

İşte Schopenhauer üçüncü kitabında bize ansızın bu *irade*'ye ulaşmanın bir yolunu sunar: *İrade*'nin tasarımlar dünyamızda ortaya çıkan bir yanı vardı, ama diskursif düşünceyle bizzat kendisine ulaşamıyorduk; işte burada karşımıza 'Tlaton'un *idea*"lan çıkar. Hatırlatalım; *ide*fl'lar da, görünürleşmiş nesnelerin gerisindeki ilkesel nedenlerdi. Tıpkı *irade* gibi. Bunu biraz açalım:

Schopenhauer *idea*'lan (ideleri) Kant'ın aksine, akla bağımlı kılmaz. Orada *idea*' lar (ideler) aklın ürünüdürler. Platonda ise, *idea,* düşünceden bağımsız, gerçekliğin özü, temel kavramıdır. Zaman ve mekân içindeki fenomenler dünyası, değişen, dönüşen, geçici bir düzlemi temsil ederken, bunların gerisindeki îdefl'lar değişmeden kalan, kendileriyle özdeş temel ilkelerdir. Schopenhauer, Platon'un ünlü mağara istiaresini yeniden değerlendirir. Aynen Platon gibi o da fenomenler dünyasını, yani görünürleşmiş nesneler dünyasını, bir gölgeler (tasarımlar) dünyası olarak anlamak ister; öyleyse, bu gölgelerin gerisindeki asıl temel özü, ışıkta aramak gerekir. Gelgelelim ışık ancak gölge ile girişilen bir oyunun ürünüdür. Gölgenin/karanlığın olmadığı yerde ışıktan, aydınlıktan söz edemeyiz. Salt ışığa bakmak insana nasip olmaz.

Gene de insan türü, oldum olası karanlıktan ışığa çıkmak için çabalar durur. Gerçi cehaletin karanlığından çıkabilen insan sayısı tek tükse

1 Max Horkheimer, *Toplu Yazılan,* 19 Cilt, 1985-1996, Cilt VII, s. 132.

de, bunu başaranlar vardır. Sanatçı da, Schopenhauer'e göre dünyanın karanlığının ardındaki ışığı, özünü tanıyabilmiş olan kişidir; dâ~hi'dir. Schopenhauer'in sanat anlayışı, Platon'un *idea*'*lar* öğretisine yaslanmış olduğu için, bilgi teorisi bakımından da önemsenecek tezler içerir. "Mağaranın dışında hakiki güneş ışığına ve gerçekten (var)olan nesnelere O'dea'lara) bakmış olanlar, kimileyin mağaranın içinde gözleri karanlığa alışık olmadığı için, artık göremez, içerdeki gölge görüntülerini doğru dürüst fark edemezler ve bu yüzden, yanlış hamleler yaptıkça, ömür boyu bu mağaradan ve bu gölge görüntülerinden uzaklaşmamış olanlar tarafından alaya alınırlar.[1]

Hegel, "öz görünürleşmelidir", der. Hegel'in "akla ziyan ve aptallaştırıcı kıçımın felsefesi"ni[2] her fırsatta yerden yere vurmakla birlikte, *irade* "bilmecenin sözcüğüdür"[3] derken ilk kez Hegel'in Kant'a yönelttiği, dünyanın (fenomenlerin) özünün bilinebilir olması talebini paylaşır. Kant felsefesinde temel kavram olan öz, fenomenin o bilinemez öteki halini, ilkesel temelini temsil eder, demiştik. Hegel ise, fenomende, görünürleşmiş şey'de özün (kavramın) yansımasını bulur. Mademki *öz* kavramın içinde yansımaktadır, kavram ile nesne örtüştüklerine göre, felsefe de bu yansımayı yakalamayacaksa neyi yakalayacaktır?

Fenomenin içinde zaten öz'den başka ne yansıyabilir, tezahür edebilir ki? Platon için de

1 *Toplu Eserleri*, Cilt I, s. 245.
2 Age, Cilt II, s. 520.
3 Age, Cilt I, s. 143.

idea öğretisi bu anlama gelmektedir. Onun diliyle söyleyecek olursak; fenomen zaten görünürleşmiş *idea*'dan başka bir şey olamaz, dememiz gerekir. Hem Platon hem de Schopenhauer, felsefi önermelerin nesneleriyle örtüştüğünü göstermeye çalışırlar. Hegel de her şeyin başında *geist*'*ı* görmüş, nesnelerin aslında *geist*'*ın* kavramlaşması olarak anlaşılması ile geist/tin ile görünüş/fenomen arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmış, öteki deyişle, felsefesi ile kavram arasındaki örtüşmenin yolunu çizmeye çalışmıştır, ama Schopenhauer'e göre bu çözüm de sorunludur.

Schopenhauer "*geist* felsefesine" özetle bu bağlamda şöyle itiraz eder: Hegel, özün fenomenleştiğini ileri sürüyor, ama sorun, *geist*'*ı*, evrenin (dünyanın) tekleştirici/bütünleştirici ilkesi ilan eden bir felsefenin, bu *geist*'*ın* (kavramlar üzerinden) tek tek fenomenlere nasıl dönüştüğünün açıklanması, *geist*'*ın* objektivasyonu'nun; yani tek tek nesnelerde ve nesneler sınıfında görünürleşmesinin nasıl gerçekleştiğini göstermekte yatıyor.

Bu *geist*'*ın* bizzat dönüşmek yerine en gerideki yaratıcı ilke olarak kaldığını ve fenomenleri ortaya çıkardığını söylersek, bu kez de karşımıza gene rahatsız edici bir soru çıkacaktır: Hep geride, bilinemez bir dünyada kaları böyle bir temellendirici ilke hakkında kesinlik, emin olma durumu söz konusu olabilir mi? Nesneleri var ettiği söylenen bu ilkenin bizzat varolduğunu nereden bilebilir ya da nasıl ileri sürebiliriz? Hegel'de olduğu gibi, bir "geısf-filozofu" her şeyin *geist*'tan türediğini, *geist*'*ın* nesneleş-

mesi olduğunu ileri sürüyorsa, bu her şey kavramından ortaya yeni bir sorun çıkmaktadır. Her şey ile *geist*'ın fenomenlerini, belirim, ortaya çıkış biçimlerini böylelikle mantıksal olarak özdeşleştirmeden edemez ve bu iki düzlemin birleştirici halkasını açıklayamayız.

İşte Hegel'in "*Geist'ırı Fenomenolojisi*"*nde* izlediği bu yolu Schopenhauer kendi *irade metafiziği* üzerinden aşmaya çalışır. *İrade*'yi temsil eden, öteki deyişle isteyen insanın iki varoluş biçimi vardır: Bunlardan biri, değinegeldiğimiz gibi tasarımlar dünyasında, ötekisi *irade* dünyasındadır *ve beden* bu iki dünyayı birleştirir. Bunu Hegel'in sorununun çözümü olarak yazarsak: *Beden, özün fenomenleşmesini* sağlar.

Tasarım dünyasında *irade,* düşünce olarak belirirken, öznenin nesnesi konumuna girer, demiştik; bedenin içinde ise *irade*'yi, doğrudan isteyen şey olarak yaşarız.

Bu iki dünya birbirileriyle bağdaşmaz değillerdir; aynı dünyanın iki fenomenleşmiş halidirler o kadar; hem düşünen hem de isteyen olmak üzere çifte karakterli insanın bu özelliğine karşılık gelirler.

Ama işte varoluş, özünde isteme ise, *irade*'nin dayatmaları ise, zekânın içinde özgür bir *irade* aramak boşunadır. *İrade*'nin, istemelerin yeri bedendi, zekâ değil; dolayısıyla da bedenin yapısı isteme'ye, *irade*'ye benzer; onunla örtüşür.

İşte Schopenhauer'in *irade* ile zekâyı birbirinden ayıran yöntemi, onun hem doğa felsefesini hem de ahlak felsefesini tayin eden anlayıştır.

ŞEYLERİN ÖTEKİ DÜZENİNE GEÇMEDEN ÖNCE

Buraya kadar Schopenhauer felsefe sisteminin, Kant öncesi metafiziği kendi metafiziğiyle aşma çabasını doktora tezinden başlayarak anlamaya çalıştık. Schopenhauer kendi sistemini kurarken, bir yandan idealizmin öte yandan materyalizmin dünyayı (evreni) temel ilkelere geri götürme çabalarını eleştiriyor; bu eleştiri üzerine, Kant düşüncesinin de yardımıyla kendi sistemini kurmaya çalışıyordu. Ancak okur, bu metinlerin çevirmeni ve derleyicisi gibi, kendini bir anda metafiziğin, bilgi teorisinin temel sorunlarıyla karşı karşıya bulup zorlanmış olmalıdır, diye düşünüyoruz.

"Uzman" okur ise bu derlemenin paragrafları ve satırları arasına kendiliğinden çok geniş açıklamalar yerleştirebilir.

Biz gene de "popüler" bir okumayı kolaylaştırmak için, metnin burasında biraz soluklanmayı, buraya kadar anlatılanları felsefe uzmanlığının biraz dışında sayılabilecek bir düzlemde özetlemeyi düşünüyoruz. Önceki bölümlere göre çok daha ilginç ve pratik kaygılara yönelik olduğu ölçüde anlaşılır olan bundan sonraki bölüme, sistematik bir ahlak öğretisine girmeden önce, böyle bir özet, bu metinden he-

men önce yayınladığımız "*Aşkın (Cinsel sevginin) Metafiziği*"ni okumayı kolaylaştırmak bakımından da, işlevsel olabilecektir,

Schopenhauer'in bütün düşüncelerini, kompakt bir şekilde tek bir kitapta topladığına işaret etmiştik. Kendisi de "*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*"mn, aslında tek bir düşünceyi içerdiğini; ama gene de, bütün çabalarına rağmen "bundan" daha kısa bir kitap yazmayı beceremediğini söyler.

Schopenhauer'in başyapıtının birinci bölümündeki tezi, Kant öğretisinden tanıdığımız, 'her şeyin bize fenomen/görünüş olarak verildiği' anlayışının bir tekrarı gibiydi. Kant felsefesini, kendi felsefesinin giriş kapısı olarak tanımlayan düşünüre göre, Kant'm düşünce tarihine yaptığı en büyük katkı, fenomeni, görünüşleşmiş, nesneleşmiş şeylerin dünyasını, *ding an sich'in,* o hakkında bir şey bilemeyeceğimizi ileri sürdüğü ilkesel dünyasından ayırmasıdır. Platon'nun , duyumlara verili dünyanın hakiki, gerçek bir varlığının bulunmadığı, fiziksel dünyanın, en temeldeki idea'ların yansısı olduğu görüşü de aynı anlama gelmekte, dünya bilinen ve bilinemez yan olmak üzere ikiye taksim edilmektedir. Hint Veda'larında da görünürdeki dünya, varlıktan, özden yoksun bir hayal, bir tül, bir yanılsamadır.

Schopenhauer'in, Kant'ın öz-fenomen ayrımına değil de, *ding an sich'in* varlığına ilişkin iddiasına karşı çıktığını biliyoruz. Kant, bütün fenomenlerin gerisinde yattığını iddia ettiği '*ding an sich'e* varırken tuhaf, yadırganacak bir yol izleyip, fenomenlerin altında, ötesinde olan bir ilkeye, fenomenler dünyasından aldığı bir kategori ile, *nedensel* akıl yürütmeyle ulaşmak ister ki, bu Schopenhauer'e göre imkânsızdır. Nedensellik sadece fenomenler dünyasında hem Kant hem de Schopenhauer için, kayıtsız şartsız bir geçerlilik gösterir.

Şimdi, tasarımlarımız ile fenomenler, öteki deyişle, fiziki dünya arasındaki ilişkiye bir kez daha değinecek olursak, Schopenhauer'in *ding an sich'in* varlığını iddia etmenin imkânsızlığını kendi sistematiği içinde nasıl temellendirebildiğini de hatırlarız.

Fenomenler, nesneler, beyin işleminin ürünüydüler. Tasarımlarımızın dünyasındaydılar; Fenomenler, *zamanın, mekânın* içinde, *nedensellik* bağlarıyla ortaya çıkıp, bu tasarımlar dünyası içinde kalmak kaydıyla fiziki dünyayı temsil ediyorlardı; ama öte yandan, fiziki dünyanın düzenleyicisi kategoriler, zaman, mekân ve nedensellik, insanın *a priori,* doğuştan, deneyim öncesi düşünce kalıplarını oluşturduklarından, fiziki dünya da, son tahlilde kendisi hakkında bilgi edinebildiğimiz bir dış olmaktan çok, tasarımları kuran beynin, dünyayı düzenleyişi hakkında bilgi vermekteydi. Gelgelelim bu tasarımlar dünyası dışına taşıp, orada her şeyi kuran bir *ding an sich'e* ulaşma iddiası, saçmaydı; *ding an sich,* salt bir akıl kurgusudur, diyordu. Var demenin, yok demenin hiçbir manası yoktur. Tasarımlar dünyasından, böyle bir dış, ilk nedene götüren hiçbir yol bulunmamaktadır.

Dünyanm *tasarım* olduğu Schopenhauer'e göre su getirmez bir hakikattir. Ama dünya sadece tasarımdan ibaret değildir. Dünya aynı za-

manda *irade'dır.*/Schopenhauer'in, son tahlilde dünyayı temellendirecek ilk (metafiziksel) ilkelerin hep birer akıl kurgusu, yanılsama, haklarında bir şey söylenemeyecek varsayımsal şeyler olduğunu iddia ederken ve bu bağlamda idealizm ile, maddeyi ya da kuvveti dünyanın temel ilkesi olarak anlamak isteyen materyalizm arasında bir fark kabul etmezken, *irade*'yi dünyayı kuran, hem de olumsuz bir ilke olarak karşımıza çıkarmasını, onun sistemi içinde anlamaya çalışırken şunu görmüştük: Kant, hakkında bilgisini edinemeyeceğimiz dünyayı düşünebileceğimizi, ama bundan öteye gidemeyeceğimizi söylüyordu. Kant kendisinden önceki dogmatik felsefe anlamında "*metafizik*" deyince, bütün deneyimlerin, ampirik dünyanın ötesinde kalan şeylerin "bilimini" anlıyordu. Dolayısıyla bu tanıma göre, metafizik yoktu.

Schopenhauer, *irade*'sini dünyanın temeline yerleştirirken, *irade* ile *beden* ilişkisini yorumlayışını hatırladığımızda, düşünürün bizi, *yeni tür bir metafizik ile, deneyimler dünyası dışında temellenmeyi]), tam tersine deneyimler dünyası içindeki, ilkeleri, dış ya da iç deneyimden alınabilen bir metafizik ile buluşturduğunu söyleyebiliriz.* Gerçi, bu deneyim alanı, ötekilerden farklı olarak, akıl bilgisine değil de, *sezgiye,* iç duyuşa açık bir alandır, ama *irade-beden* ilişkisiyle birlikte metafizik, ampirik bir düzleme çekilmiş olmaktadır, demek yanlış olmaz. Schopenhauer'e göre dünya bilmecesinin çözümü, dünya ve kendi varlığımız karşımızda dururken, bu dünyanın enikonu anlaşılmasıyla elde edilecekken, niçin *a priori* verili ilkelerde, örneğin *ding an sich'te,* bilmecenin çözümünü aramaya kalkmanın saçmalığı ortadadır. Çünkü böyle bir yol izlemek, dünyanın bilmecesinin çözümünün, bizzat dünyadan hareketle çözülmeyeceği anlamına gelmektedir. Yapılacak iş basittir; dünyanın nihai ilkesinin ne olduğu biçimindeki en zor felsefi soruya cevap ararken, asıl bilgi kaynağımıza, dış ve iç deneyimimize geri dönmemiz yetecektir. Dünyaya ilişkin deneyim ile kendi iç deneyimlerimizi doğru noktada birleştirdiğimizde sorun da çözülecektir. Schopenhauer böylelikle Kant öncesi dogmatizmin içine düşmez, ama Kant'tan farklı olarak metafiziği de bir kenara koymaz. Daha önce de söylediğimiz gibi, *fizyolojik temelde, bir bakıma deneyim dünyasının içinde kurulmaya çalışılan bir metafiziktir bu.*

İrade Olarak Dünya

Fenomenlerin özüne demek ki dıştan ulaşmak imkânsızdır. Karşımızda tasarımların sunduğu imajlar, görüntüler, kavram ve adlardan başka bir şey yoktur bu dış düzlemde. Öze herhangi bir giriş yolu bulamadan, yüzeyin karşısında dolaşıp durmaktan kurtulmanın, dünya bilmecesinin özüne inmenin yolu, kendi içimizde, fizyolojik temelli bedenimizde bulunmaktadır. Düşünür, tasarımlar dünyası ile kendi metafiziksel temel ilkesini kaynaştırırken, bedenin kişiye iki düzlemde verili olduğunu söyleyerek, metafiziğinde, *ruh-beden* ikilemini aşıp varlığı . da" tekleştiriyordîu | : *Beden* bize *tasarım* olarak verilmişti. Bu verili hali, onu öteki nesneler arasında bir nesne olarak sunuyordu; beden burada,

öteki fiziksel bütün nesneler gibi, nedensellik yasasına boyun eğen bir nesneydi; aynı *beden* gene her bir bireye, onun doğrudan tanıyıp bildiği şey, *irade* olarak da veriliydi. Bu da ikinci düzlemdi ve *bu iki düzlem özdeşti.* Anlayacağımız, *irade* edimleri ile bedenin eylemleri, nedensel olarak birbirine ilintilenmiş iki düzlemi değil, özdeş bir varoluşu temsil etmekteydiler. Bedenin eylem ve davranışları, *irade*'nin nesneleşmiş, yani *görii'ye* girmiş edimlerinden başka bir şey değillerdi.

Beden, mekân ve zaman içinde nesneleşmiş irade den başka bir şey değildi öyleyse.

Bu bilgi, mümkün olan en dolaysız, kendimizde yakalayacağımız apaçık bilgi'dir; bu bilgiyi başka bir şeyden ya da yerden türetemeyiz. *Asıl felsefi hakikat de budur.*

Bu hakikat en başta insan için geçerlidir. Düşünür burada bilincin, aklın yetersizliklerine yer verip *irade* ile kurduğumuz ilişkiye başka bir yoldan ulaşabileceğimizi söylüyordu. İnsanın özü ne düşüncenin içinde, ne bilinçte ne de akıldaydı ona göre. Felsefeler, bütün bir gelenek boyunca, insanın özünü akılda, bilinçte aramışlar, buraya da gene akıl, bilinç üzerinden varmayı denemişlerdi. Schopenhauer'e göre *bilinç,* varlığımızın sadece yüzeyini oluşturmaktadır. Bilinçli düşüncelerimiz, derin bir suyun yüzeyini oluştururlar. Yargılarımız, açık seçik düşüncelerin mantık yasaları doğrultusunda birleştirilmesiyle meydana gelmez; bunlar çok derinlerde, karanlık diplerde kurulur; bu süreçler, tıpkı sindirim gibi, tamamen biliıçdışı süreçlerdir. Kimileyin bizi bile şaşırtan buluşlar,

yaratıcı düşünceler, kararlar alırız; hele o en derin düşüncelerimizin doğuşu hakkında söyleyebilecek bir şeyimiz yoktur. Ama işte bütün bunların kaynağıjrade'dir. jİrade kendi hizmetçisini, zekayı dürtükleyip durur. İrade, kötürüm ama gözleri gören birini, omuzlarında taşıyan bir kör gibidir. İnsanlar sadece görünürde önden çekilirler, aslında onlar arkadan itilmektedirler. Onlar o bilinçsiz yaşama iradesince itilirler. Yaşama iradesi değişmez, sabit bir iradedir. Bütün tasarımlarımızın temelinde yatan, her yere işleyen bir motivasyon üreticisidir o. Belleğimiz bile, irademizin hizmetçisidir.

Karakter dediğimiz şey de iradece belirlenmiştir. İrade, karakteri, insanın bedenini inşa eder gibi kurar.

İnsanın bütün bilinçli fonksiyonları yorgun düşerler; dolayısıyla da uykuda dinlenmeye muhtaçtırlar. Bir tek irade yorulmak nedir bilmez. Kalbin, akciğerlerin çalışması gibi, bilinç dışı işleyen şeyler yorulmazlar. Bilinçli hayatımız, uykudan zorla alınmış bir şeydir. Uyku bir parça ölümdür; ara sıra ölümden ödünç alıp kullandığımız bir dinlenme. Ama özünde irade olan sadece insan değildir. Evrende varolan her şeyi, irade'nin nesneleşmeleri olarak anlamamız gerekir. Organik dünyada olduğu gibi, cansız dünyada da egemendir o. Gezegenleri hareket ettiren, maddenin birbirini kimyasal olarak çekmesini sağlayan etmen, bilinçdışı dünya iradesidir.

Hayatın söz konusu olduğu yerde irade'nin en yoğun ve güçlü dışavurumu üreme dürtüşüdür. Üreme dürtüsü, bireysel ölümü, tür yoluy-

la aşan dürtüdür. Canlı, kendini ayakta tutmak için uğraştığı anda, üremeye, türünü koruyup sürdürmeye çalışır. İrade burada karşımıza neredeyse bilgi'den tamamen bağımsız çıkar. Bilgi'nin yeri insan beynidir; genital organlarımız ise, cinsel dürtümüzün mekânıdır; burası irade'nin asıl odağı, beynin tam karşı kutbudur.

Ayrı bir metin olarak yaymevimizce sunduğumuz "*Aşkın (Cinsel Sevginin) Metafiziği*"[1] onun yapıtları arasındaki en popüler, en tanınmış parçayı oluşturur. İki ayrı cinsten bireyi birbirine öylesine karşı koyulmaz bir güçle iten şey, türün içinde kendini temsil eden yaşama iradesidir. Aşk, sevda, sevgi, tutku, bunların hepsi, doğanın, türü koruyup sürdürme konusundaki ısrarı doğrultusunda insana içgüdü üzerinden verdiği yanılsamalardır. Doğanın hilesi, insan vehmi, kuruntusudur. Schopenhauer insanların sevgi nesnelerini seçerken göz önünde bulundurdukları özellikleri tek tek sınıflandırarak bu tezini kanıtlamaya yönelir. Sevgi nesnemizi seçerken, aslında bilincinde olmadığımız kaygı, türün en ideal halini koruyup ayakta tutmaktır. Herkes, kendinde eksik olanı sever. Türün ideal tipinden bireysel sapmaları önlemek için, uygun olduğunu (vehmettiğimiz) partneri seçerek düzeltmelere, ıslahlara gideriz. Ama bütün bunları kendi isteğimizle yaptığımızı sanarken, sonuçta yaşama iradesinin hilesine kurban olmuşuzdur.

Cinsellik tek yanlıdır; karşımızda erkeklik ve kadınlık olarak çıkan cinsellik, erkeğin erkekliğinin kadının kadınlığına uygun düşmesi durumunda, bu iki taraf arasındaki en üst uyuma ulaşır. En erkek adam en dişi kadını arayacak ya da bunun tersi olacaktır. Çünkü türü koruyup sürdürmek isteyen yaşama iradesi, bunu böyle düzenlemiştir.

Karşımızdakine duyduğumuz tutku ya da aşk, az önce de belirttiğimiz gibi, bir vehim, bir yanılsama sonucudur; sadece tür için değerli ve önemli olanı, birey kendisi için değerli ve önemli olarak algılar; demek ki türün amacı gerçekleştirilince, iki cins birleşince, tutku da, bir vehim olan duygusal bağlar da kaybolmaya mahkûmdurlar. Doğa kendi amacını birey üzerinden gerçekleştirmek için başvurduğu en önemli hilesini, kadını güzelleştirme yolunu, amacına ulaştıktan sonra önemsemediği için, üremeden sonra kadının güzelliği de kaybolup gider.

Cinsler arasındaki sevgide tek tek bireyler nasıl ki türün aleti konumundaysalar, her bir bireysel varlık, ı zaman ve mekân içindeki her (canlı) fenomen, zamandan, mekândan ve nedenden yoksun iradenin nesneleşmesinden başka bir şey değildir. Nesneleşmeler ise, ancak tek tek, individuasyon halinde gerçekleşirler. Birey, maddenin istikrar kazanmış biçiminden başka bir şey değildir. Kant'ın '*ding an sich*' dediği şey ise, *irade*' dir.

İrade'nin nesneleşmesi anlayışını tarihe de uygulayabileceğimizi görüyoruz. Bu anlayışta her şeyin arkasında o değişmez, kendisiyle aynı kalan irade bulunuyordu. Tarihte de halkların, çağların, kostümlerin, töre ve âdetlerin vb. değişmesi söz konusu olsa bile, karşımızda hep

1 Bkz. *Aşkın (Cinsel Sevginin) Metafiziği,* Bordo-Siyah Yay.

aynı insanlık vardır. Tarihin sloganı, aynı şeyin değişik hali'dir. İlerleme diye bir şey yoktur. Olayların sembolü, döngüdür. şNietzche'de de rastlayacağımız, tarihsel döngü düşüncesini ısrarla koruyan düşünüre göre, ne bilgelerin ne de delilerin söyledikleri hiç değişmez.

Metnin bundan sonraki bölümünde irade'nin özgürlüğü sorunu, tekin, bireyin iradesi bağlamında tartışılacaktır. Özgür olan, bir bütün olarak dünya iradesi'dir. Tekin iradesi ise anlaşılır nedenlerle özgür olamaz; çünkü genel irade onu belirler.

Bu kısa derleme toparlamadan sonra, metne geri dönerek, Schopenhauer'in ahlak felsefesini sistematik olarak elden geçirmeye, irade-özgürlük-bilinç-ahlaki davranış ilişkilerini incelemeye alalım. Schopenhauer'in ahlak felsefesinin teorik tespitlerden öteye geçerek, pratik bir kılavuz olmayı amaçladığını metnin en başında söylemiştik. Bu ahlak öğretisinin, günümüz felsefesindeki normatif ahlak öğretileri ile bir karşıtlık oluşturduğunu da burada hatırlatmak gerekiyor.[1]

1 Bu bölüm, Hans Jochaim Störig'in "Kleine VVeltgeschichte der Philosophie" 17. basım, Kohlhammer'den özetlenmiştir.

FIZIKSEL VE AHLAKİ DÜNYA

Ruh ile Maddenin Özdeşliği

Buraya kadar yapageldiğimiz açıklamalara bakarak, bilgi edinen öznenin birincil, en başta gelen nesnesi olarak anlaşılan *bedenin,* metafizik ile fizik arasındaki bağlantı halkasını oluşturduğunu söylemek durumundayız. Bedenin içinde ifadesini bulan dünyayı tekleştirici metafiziksel ilk şey, *irade,* aynı zamanda hem doğa'dır hem de doğa üstüdür. Doğadır, yani fiziktir; çüıkü beyin üzerinden tasarımlar dünyasının içine geçer; metafiziktir bu *irade,* çünkü onun içinde ifadesine kavuştuğu beden, sadece kafanın içinde varolmaz.

Schopenhauer "*Doğadaki İrade Üzerine*" başlıklı felsefe yazısında şöyle der: "Benim metafiziğim, fiziksel bilimler ile gerçekten ortak bir sınır çizgisine sahip olan biricik metafizik olduğunu göstermektedir... Bu nedenle benim sistemim şimdiye kadarki bütün sistemler gibi boşlukta, bütün gerçekliğin ve deneyimin üzerinde salınmayıp bu sağlam zemine kadar iner.[1]"

Böyle hem maddi yanı olan hem de tözsel özellikler taşıyan bir maddesel şey, fizyolojinin

1 Wilhelm VVindelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie;* 1912, Tüb., s. 201.

alanına girer. Fizyoloji ise Schopenhauer'in dünya tablosunun, *ampirik/deneysel* temelini kurar.

Burada yeri gelmişken Fransız aydınlanma hareketinin fizyolojist materyalizmine değinmemiz gerekiyor: Pierre J. G. Cabanis, Marie F. X. Bichat, Paul-Henri Th. d'Holbach, Etienne B. de Condillac ve Claude A. Helvetius gibi on sekizinci yüzyıl ortasıyla sonu arasında yaşamış düşünürler Schopenhauer'i etkilemişlerdir. Fransız materyalizminin sensualist dedimiz fduyumcu kolu,"maddenin yanında herhangi bir ikinci varoluş imkânını kesinlikle reddetmiştir. Bu materyalizmin düşünürleri, fiziksel doğanın kuvvetlerini ruhun hareket ettirici kuvvetlerinin paraleline yerleştirip, kartezyen okuldan beri süregelen ruh-madde düalizmini de aşmışlardı. Mekanik fizikten bilinen maddenin hareket yasaları, insan bedeninin hareketinden de sorumlu olan motiflerdir. Bu anlayışta insan, alabildiğine karmaşık işleyen bir mekanizmadan başka bir şey değildir.

Fransız materyalizminin *sensualist,* yani duyumcu kolunda yer alan düşünürlerin yaşlı olanları, D'Alembert ve Diderot'nun *Ansiklopedi* çalışmasına da katılmış kimselerdi; bunlar, *ahlak felsefesini* de sadece fiziksel-mekanik dünyanın içinde bir yere koyabiliyorlardı. Onlara göre insanın içindeki ahlaki yan, fiziksel yanın farklı bir biçiminden başka bir şey değildi.

Bu anlayışa ilk karşı çıkanlardan biri sadece Kant değildi. Daha Aurelius Augustinus'tan (İ.S. 4-5 yüzyıl) itibaren Hıristiyanlığa endeksli felsefe, bu türden *duyumcu-materyalist* ahlak an-

layışlarma şiddetle karşı olagelmişti. Kant, ahlaki olanın maddi olandan bağımsızlığını gösteren rasyonel nedenlerin peşine düşmüş, kendince bunları ortaya koymuştur.

Materyalist akımlar, oldum olası tinsel bir tözün maddeden bağımsız bir varlığı olabileceğini kabule yanaşmamışlardır. Özellikle de maddesiz, boşluklardan oluşmuş bir tözün, fiziksel madde üzerinde bir hâkimiyeti olamayacağını düşünmüşlerdir. Bu kuşku, giderek, böyle bir ruhun, insanı ahlaki davranışa yöneltemeyeceği kuşkusuna yerini bırakmakla kalmamış, ruhun, gerçek bir ahlakiliğin engeli olabileceği bile ileri sürülmüştür.

Devrim sonrası Fransa'sında ve 1844 öncesi Almanya'sında bu duyumcu felsefe, doğa bilimlerinin araştırma düsturlarıyla harmanlanır. Schopenhauer bu karışımın sonuçlarını kendi *irade* metafiziği ile birleştirmeye çalışacaktır. Ancak duyumcu felsefenin tezlerine de mesafeli yaklaşır; "salt kimya, insanı filozof değil eczacı yapar,"[1] der.

Schopenhauer'in, dönemin fizyoloji çalışmalarına ilgi duyduğu yan, bilinçsiz *irade* ile bu *irade* nin görünürleşmiş nesneleşmeleri, belirimleri arasındaki karşılıklı etkileşimin deneysel araştırmayla ortaya konmuş sonuçlarıdır. Örneğin ünlü Fransız fizyologu Floureıs'm çalışmaları, onun *irade-metafiziğinin* deneysel bilim alanındaki kanıtları gibi yansır ona. Flourens, radikal duyumcuların aksine, ruh ile beden arasındaki etkileşimi düalist, yani *ikici* bir anlayışla ele almaktaydı.

1 VVilhelm VVindelband, agy, s. 184.

Gerçi ruh, ontolojik bakımdan bedenden ilkece bambaşka bir tözden oluşmamıştı, ama -büyük ve küçük beyin üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda ortaya koyduğu bulguların gösterdikleri gibi- ruhun faaliyetlerinden sorumlu olan bölge, gene de büyük beyin kabuğuydu; böyle olunca da Fransız fizyoloğu, duyum faaliyetleri ile, algılar ile düşünme faaliyetlerinin özdeş olmadıkları sonucuna varmıştı. Flourens'in vardığı sonuçlar, 'Condillac Okulu'nun aşırı duyumculuğunda bir revizyon anlamına gelmekteydi.

Duyumlama faaliyetleri jile düşünme faaliyetlerinin farklı olduğu görüşü, Schopenhauer'in çift yapılı fiziksel-metafiziksel *irade* modeline hiç zorluk çıkartmadan uygulanabilecek gibiydiler. *İrade*'nin tasarımların kurduğu nesneler düzleminde düşünme (bilgi edinme) faaliyetlerine konu olacak yanıyla (bilgi nesnesi olarak) ortaya çıkıyordu; *irade* öteki yanıyla sezgiye açıyordu kendini; bulanık, karanlık bir dürtü olarak duyumsanabiliyor, ama bu düzlemde bilinemiyordu. *İrade*'nin bu her iki durumunu *bedenin* birbirine ilintilediğini sık sık vurgulamıştık.

Schopenhauer, *irade*'nin dışavurumları sorununu böyle çözmeye çalışırken felsefi görüşlerinin fizyoloji düzlemindeki yorumlarını da "vitalist" Bichat'ın görüşlerine, ama asıl Cabanis'e dayandırır. Ona kalacak olursa, Cabanis hakiki fizyologtur.

Aynen zekâ gibi madde de, daha önce göstermeye çalıştığımız gibi, ne *ding an sich* ne de *irade*'dir. Madde, mekaniğin düzleminden kimya düzlemine *ve\ animalizm e,* oradan da bilinç

düzlemine yükselir. Bu düzlemler karşımıza, irade'nin. nesneleşme,'Almanca deyişle "*objektivasyon*" basamakları olarak çıkarlar. *İrade*'nin görünür yanı olarak bu nesneleşmeler, fenomenler dünyasına aittirler. Schopenhauer felsefesinin gelişme teorisine oldukça yakın görüşler savunan Ernst Bloch, (1885-1977) "*ding an sich,* zamanın ince tülü altında gizlenmiş halde kendi bilincine varmaya çalışırken ve bu haliyle *irade* olarak görünürken, *irade,* dış deneyimin içinde zaman, mekân ve nedensellik ile birleşmiş halde madde olarak karşımıza çıkar, ama bu madde, *irade* dünyasının basamaklarında, yani *irade*'nin doğal objektivasyonları düzlemlerinde farklılaşmıştır,"[1] der.

Objektivasyon ya da nesneleşme anlayışını kendi gelişme teorisinde kullanmış olan Schopenhauer'e göre *irade,* nesııeleşmesinin ilk basamaklarında sadece genel kuvvetlerin çokluğu olarak vardır. *İrade,* inorganik doğaya ait olduğu bu nesneleşme basamağında karşımıza kör itki, karanlık, boğuk, amacı belirsiz dürtü olarak çıkar. Daha sonraki her adımda kendini daha belirgin biçimde nesneleştiren ve daha bireyselleşen bir *irade* vardır. Tıpkı Leibniz'in mo~nad'larının tasarım-basamaklarmda olduğu gibi. Örneğin bitkiler dünyasında uyarımlar henüz "karanlık sürükleyici güçler"[2] durumundadırlar. Bu basamakta nedenlerin yerine uyarımlar hâkimdir. Uyarımlar, bitkisel fenomenlerin nedensel ilişkilerini düzenlerler.

1 Ernst Bloch, *Das Matericılismusproblem, seirıe Geschichte und Substanz,* 1985, s. 274.

2 *Toplu Eserleri,* Cilt I, s. 201.

Hayvansal organizmaların ortaya çıktığı bir sonraki basamakta ihtiyaçlar artık bir uyarımı bekleyerek giderilemezler. Bu basamağın bireyi, sırf uyarımlar aracılığıyla özümseme süreçlerini ayakta tutamaz. Uyarıların kendiliğinden ortaya çıktığı aşamada, uyarımlar, tek tek bireyler arasındaki rekabet mücadelesine boyun eğmezler, oysa tek tek bireyler birbirleriyle karşılaştıkça, bu kalabalık, itiş kakış içinde, birbirleriyle besin mücadelesine girmek zorundadırlar. İşte bu durumda, artık motifler, öteki deyişle davranış nedenleri, salt uyarımların yerini almak zorundadır. Dolayısıyla, daha hayvanlar basamağında bir tür bilgi ortaya çıkar; öyleyse *bilgi,* körlemesine etkiyen uyarımların yerini kısmen alan bir yardımcı araçtır. Demekki zekâ, daha bu aşamada hayatta kalma mücadelesinin aracına dönüşür. Böylece dünyanın tasarım olarak ilk ortaya çıkışı da başlamış demektir. Bu basamakta özne ile nesne karşıtlığı, zaman ve mekân içindeki ilişkiler, çokluk, çeşitlilik ve nedensellik belirimleri ortaya çıkarlar. Bu basamağa kadar dünya *irade* den başka bir şey değildir; ama artık tasarım da ortaya çıkmıştır; daha doğrusu, *irade* aynı zamanda tasarımdır bu düzlemde.

Schopenhauer'e göre, "insan sayısız yaralanmalara, zedelenmelere açıktır"[1] ve ayakta kalabilmek için çifte bir bilgiyle aydınlatılması şarttır; bu aşamada, soyut kavramlarla işlem yapma yeteneği olarak *akü* ortaya çıkmak zorundadır. Akılla birlikte mantıklı düşünme, akıl yürütme, geleceği öngörme, geçmişi anlama, endişe duyma, kaygılanma, tahmin etme, ama-

1 Agy, 203.

cı ve hedefi şimdinin içinde olmayan, sonuçları gelecekte ortaya çıkacak eylemlere girişme ve nihayet, iradi kararların açık seçik bilincine varma durumları ortaya çıkar. Gerçi insan akıl ve düşünme yeteneğiyle birlikte kendine yardımcı yeni bir araç elde etmiştir, ama aynı zamanda yanılma, hayal kırıklığı yaşama, hata yapma ihtimalleri-de alabildiğine artmıştır. Aklın ve soyut davranış nedenlerine göre eylem yapabilme imkânının ortaya çıkmasıyla birlikte istemenin, daha doğrusu salt *irade* ye bağlı, dürtülere göre yaşamanın o güven verici dünyası da neredeyse yitip gitmiştir. Burada bir kez daha zrade'nin zekâya bağlı olmadığı tezi kendini ele vermektedir. Zekâ, *irade*'nin bir işlevi, bir aletidir; insanda olduğu gibi hayvanda da *irade*'nin hizmetindedir zekâ.

İrade'yi zekâya değil de zekâyı *irade*'ye bağımlı kılan bu devrimci altüst ediş, bir yere kadar Fransız aydınlanma hareketinin fizyolojist materyalizminin görüşlerini paylaşmaktadır. Orada, insan eylemlerinin ve davranışlarının açıklanabilmesi için maddenin yanı sıra, ikinci bir töze, bir ruha ihtiyaç duyulmaktaydı. Schopenhauer gerçi bu anlayışın, maddeyi ve fiziksel bedeni mutlaklaştırması eğilimine karşı çıkar; çünkü bu ikisi ona göre, sık sık işaret ettiğimiz gibi, *irade* nin nesneleşmelerinden, görünürleşmelerinden başka bir şey değillerdir; bunlar dünyanın tekleştirici, nihai özü olamazlar; bunu da sıkça söyledik. Beden ile *irade*'nin, Schopenhauer felsefesindeki buraya özgü ilişkileri, Fransız materyalizmini metafiziksel bir boyuta taşımaktaydı. Çünkü bedenin çifte rolü

vardı: Beden bir yandan zaman ve mekân içinde ortaya çıkmaktaydı, böylelikle öznenin ilk bilgi nesnesiydi; ama aynı zamanda *irade*'*ımız* olarak, istememiz olarak, herhangi bir dışsal olayın özünü anlamamızı sağlayan biricik imkândı. Beden, "hakikate açılan biricik dar kapıdır";[1] bu kapıdan entelektüel faaliyetle geçemeyeceğimizi daha önce de belirttik; çünkü entelektüel faaliyetler, beyin faaliyetleridirler ve bildiğimiz gibi son tahlilde *irade*'nin hizmetindedirler. Beyin fenomenlerinin (düşünce ürünlerinin) kendinde dünya hakkındaki, dünyanın özü hakkındaki son hakikati sunamayacaklarını bize Fransız fizyologları öğretmişlerdi.

Açıktır ki, bedenin bilinmesinin, *irade*'nin yuvası olarak ilan edilen bu bedene ilişkin bilgi'nin niteliğinin felsefenin karşısına salt bir beyin/düşünce fenomeni olarak çıkmaması için, bedensel varoluşa ilişkin bir *ontolojiye,* bir varlıkbilime ihtiyaç vardır. Yani, bedeni tasarladığımızı ileri sürüp duran düşünür, bize beden hakkında, onun bir tasarım olduğunun ötesinde ne söyleyebilmektedir? Bu soru'nun da ilk cevabını biliyoruz: *Beden, irade*'dir. Yani beden, şu her şeye hükmeden doğa itkisi ile özdeştir. Ve biz, onu düşünmediğimizde, varolma *irade* si, iyi olma isteği olarak hissederiz. Demek ki bedenin ve *irade*'nin kendilerine özgü bir tabiatları vardır. *İrade* metafiziği bedensel varoluşun ontolojisi olarak bilince, varlığını ve tekliğini düşünceyle temellendiremeyeceğini gösterir. Bütün düşünce içeriklerinin kalıcı taşıyıcısı beden-

1 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 229.

Kant'ın transzendental felsefesine bir kez daha geri dönerek hatırlatacak olursak, bütün doğal nesnelerin birlik ve bütünlüğünü sağlayan temel ilke, zihinsel faaliyetlerin ürünüydü; Schopenhauer ise dünyanın tekliği öğretisini zekâdan alıp bedene bağlıyor; ona göre beden, irademsi dünya çekirdeğini de içeren şeydir. Denebilir ki bu yoldan Kant'ın transzendental felsefesi *fizyolojist bir dönüşüme* uğruyor; ruhsal, tinsel temel, beden dediği fizyolojist anlayışla kavradığı bir temele oturtuluyor. "Schopenhauer, Kantçı bilincin faaliyetlerini maddileştiriyor."[1]

Bedeni, *irade*' ye de içinde yer veren temel bir ilkeye dönüştüren bu fizyolojist transzendental felsefenin, Schopenhauer'in fizyolojist *renkler öğretisi* ile bağlantısını tespit etmek kolaydır. Onun renk teorisinde, insan gözünün algıladığı renge, dıştan herhangi bir renk olgusu karşılık gelmemekte; renk algıya bağlı, gözden bağımsız olmayan bir durumu temsil etmektedir. Renk, retina tabakası üzerindeki bir uyarım momentinden başka bir şey değildir bu teoride. Kısacası fizyolojist özellik taşır. Aynı ilişki beden ile *irade* için de geçerlidir. Beden tıpkı göz gibi bize ampirik verili olandır; *irade* sayesinde hissettiğimiz bedene öyle bedenden bağımsız, kendi başına varolabilen ve karakteri *irade* olan, ruhsal, tinsel bir töz karşılık gelmez. *İrade* bedenin fizyolojik karakteri ile, tabiatı ile özdeştir. Tıpkı rengin, retinanın fizyolojik özellikleriyle özdeş olması gibi.

Kolayca görülebileceği gibi, daha önce de

1 Alfred Schmidt, 1998, *Physiologie und Transzcndentalphilosophie bei Schopenhaur;* (Schopenhauer-Cemiyeti Yıllığı), 43-53.

sözünü ettiğimiz madde-ruh (tin) karşıtlığı, Schopenhauer felsefesinde doğrudan maddi doğanın sınırları içindeki bir karşıtlığa indirgenmiştir. *İrade*'yi bedenin doğal; fizyolojik dünyanın tamamen dışında bir yerde ruhsal bir töz olarak aramak boşunadır. *İrade* ile bedeni bir arada kapsayan maddi doğadır; organik, maddi varoluş tarzıdır, bu ise *irade*'nin nesneleşme aşamalarından birini temsil eder.

"Unutulmamalı ki," diyor Schopenhauer, "ampirik (deneyimle verilmiş) madde her yerde, sadece kendi içinde dışavuran kuvvetlerce kendini görünürleştirir; aynı şekilde, her kuvvet her zaman, sadece bir maddeye içkin kuvvet olarak bilinebilir: Kuvvet ile madde, her ikisi birlikte ampirik, reel cismi oluştururlar... Böyle ampirik verilmiş bir cismin içinde, yani her fenomenin içinde kendini tasarımlaştıran (temsil eden) kendinde şey'in *irade* olduğunu ispat ettim."[1]

Schopenhauer Fransız Materyalistleri ile tartışırken, dönemine hâkim *kuvvet* kavramını da eleştirir. "Fransızların mekanik kuvvetten başka bir kuvvet tanımadıklarını görmek... çok ilginç,"[2] der. Bunu söylerken kuvvetin görünürleşmiş herhangi bir biçiminin aklın dünyasından alınma kavramlarla özdeşleştirilmesini kastetmektedir. Bütün sonuçları mekanik sebeplere bağlayan doğabilimleri zaman ve mekân içindeki şeylerin matematiksel yoldan kesin belirlenmesini gerçekleştirirler. Engels'in "*Kaba materyalistler*" diye tanımladığı bu kim-

1 *Philosophische Vorlesungen,* 1913, Cilt II, s. 119.
2 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 295.

seler (Büchner, Vogt, Meleschott vb.) "çok deneyip az düşünmekte olan kimselerdir, en kaba tarzdaki bu gerçekçiler, gerek maddeyi gerekse itme-çekme kuvvetlerini mutlak verili, dolayısıyla da tümüyle anlaşılır saymışlardır; oysa gerek maddenin mekanik özellikleri gerekse de bu yasadan hareketle açıklanması gereken yasalar gerçekte esrarengizliklerini korumaktadırlar."[1] Schopenhauer'in *irade* ile zekâ,,/ arasında yaptığı ayrım, saf bilim inancı yüzünden zedelenmektedir; çünkü bu saf bilim olguların ve bunların birbirleriyle yasalar üzerinden ilintilenişini açıklayıp tanımlamakta, bu sınır içinde tükenmektedir. Çünkü aslında taşın içindeki ağırlığın onu yere çekme çabası... tıpkı insan beyninin içindeki düşünme gibi açıklanamaz bir şeydir. İşte bir doğa kuvveti içinde görünürleşen şey, aslında *irade*'dir; doğa, görünürleştiği yerde, kendini doğrudan açmadan belli eden *irade*'dir. O açıklanamaz gibi görünen ilk şeydir *irade* ve doğada kendini belli ederken, en gelişmiş ürünü olan insan zekâsında kendini görür.[2]

"Demek kuvvetin iç özü irade'dir"Kuvvet kavramı fenomenler dünyasından ödünç alınmıştır, sepep-sonuç ilişkisinin hâkim olduğu alandan soyutlanmıştır; *irade* ise mümkün bütün kavramların içinde, kökünü fenomenler, nesneler dünyasından, salt görüye dayalı tasarımlardan almayan biricik kavramdır.' *İrade,* kökünü her bir kişinin en dolaysız bilincinden alır; kişi bu bilincin içinde kendi özünü/varlığı-

1 *Philosophische Vorlesungen,* 1913, Cilt II, s. 115.
2 *Philosophische Vorlesungen,* 1913, Cilt II, s. 125.

nı doğrudan tanır; ama aynı zamanda kendisidir; çünkü (burada) tanıyan ile tanınan; bilgi edinen ile bilgisi edinilen örtüşür."[1]

Hangisi Hangisinden Türüyor?

Eduard Zeller (1873), Schopenhauer felsefesinde bir beyin paradoksundan söz eder. Kuno Fischer'e göre de bu paradoks Schopenhauer'in, Cabanis duyumculuğu ile Kant'ın transzendental idealizmini oldukça zorlayarak kaynaştırmak isteyişinden kaynaklanmaktadır. Her iki eleştirel görüşe bakacak olursak, filozof bütün bir objektif (nesneler) dünyası içinde, özellikle de maddede, kendi tasarımımızdan başka bir şey görmediğimiz konusunda bizi yeterince ikna edemiyor. Tasarımlarımızın beynimizin bir yaşantısından başka bir şey olmadığına bizi inandırmak için elinden geleni yapıyor; tasarımların bir beyin faaliyeti olmalarının ötesinde, giderek bunların aynı zamanda *irade'nin* nesneleşmesinin belli bir biçimi olduğunu ileri sürmesi aslında pek bir şey değiştirmiyor. Çünkü *irade,* beyin denen organı ortaya çıkarmasa, tasarımlarımız da oluşamayacaktı. Ne var ki beynimiz de bu belirli maddeden başka bir şey değil; yani Schopenhauer'in deyişiyle, belirli bir tasarım (yani *irade*'nin nesneleşmesi). Sonuçta elle tutulur bir döngü içindeyiz demektir: Tasarım beynin bir ürünüdür ve beynin de tasarımın bir ürünü olması gerekir (Zeller, Schmidt yorumu. 1873,1999).

1 Johannes Volkelt, *Das Unbezoıtsste und der Pessittıismus,* 1873, s. 59.

ÖTEKİ GERÇEKLİK[1]

İrade, insanın doğasına girişin de kapısını açacak anahtardır. Dünyanın sadece fiziksel değil aynı zamanda ahlaki bir anlam ve önemi de bulunmaktadır. Ama işte varlığı, mevcut olanı "iyi" ile, skolastik felsefenin '*bonum*' dediği iyiyle özdeşleştirerek ahlaki olanı elde edemeyiz, Schopenhauer'e göre, bunun tersi geçerlidir; değil mi ki hakiki varoluş sadece fiziksel, *irade*'nin tasarım halinde nesneleştirdiği dünyanın bizatihi özelliğidir; ahlak da, dünyevi şeylerin iyiyi paylaşıyor olmaları anlayışına geri götürülemez. Düşünüre göre ahlak felsefeleri içindeki böyle bir iyi anlayış, yeni çağ felsefeleri içindeki ilahiyatın etkisine bağlanmalıdır. Kısacası bu iyinin kaynağı dini düşüncedir. Schopenhauer'e göre iyiyi bu dünyada öylece varsaymak, yapay zekâ inceliklerine, eskiye geri dönmek, kılı kırk yaran ayrımlar yapmak, soyut kavramlara dayanmak demektir. Hakiki hayatın karmaşası içine baktığımızda, bir *iyi* idesinin öylece mevcudiyetini kabul etmemiz imkânsızlaşmaktadır.

Materyalizme gelince, mekanik yasal düzenlilikleri mutla klaştıran bu dünya görüşü,

1 Ayrıca belirtilmedikçe, (") içindeki kavram ve alıntılar, "Ahlakın Temeli," *Crundldge der Moral,* Toplu Eserlerinden alınmıştır.

onun tanımıyla, *mutlak fizik?* her şeyi hareket ettirici bir ilk gücün, bir motifin, bir metafiziğin temellendirilmesini başaramadığı için, ahlakı temellendirecek imkândan da yoksundur.

Schopenhauer'in ahlak felsefesi, şu sorunun cevabını vermeyi hedefler: Fiziksel dünyanın durumu hakkındaki ampirik, deneysel olguları serinkanlı ve akıllıca gözden geçirerek buradan -ilahiyatçıların yaptığı gibi, Tanrı'nm aklında zaten baştan itibaren mevcut olduğunu kabul etmeyerek- daha iyi bir dünya perspektifini nasıl türetebiliriz? Schopenhauer'e göre, gözümüzün önündeki büyüleyici perdeyi delerek fiziksel gerçekliğe yönelttığimiz'bakış) ahlaki olanı temellendirmemizi mümkün kılacak dönüşümü sağlar. Schopenhauer felsefesinin ana ekseni de buradan geçer: *Kör İrade'n*in doğada insan eylem ve davranışlarının ahlaki motifine dönüşmesi. Bu nasıl olmaktadır?

Schopenhauer 1841 yılında yayınladığı"Eriğin *Her İki Temel Sorunu*", "*İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine*" ve "*Ahlakın Temelleri*" yazılarında ahlak konusundaki görüşlerini ve niyetini ortaya koyar.

'Hayatı' bölümünde değindiğimiz ödüllü yarışmaya yolladığı ilk yazının, ahlaki bir özgürlük olduğu anlayışını çürütmeye çalıştığını belirtmiştik. Buna karşılık Schopenhauer'in özenle ahlaki özgürlükten ayırdığı *fiziksel ve entelektüel* özgürlük ise ahlak ile ilintisi bulunmayan olağan varolan özgürlüklerdir. Bunlardan birincisi maddi engellerin ortadan kalkmasıyla mümkün olan özgürlüktür; ötekisi ise hukuki

1 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 371.

sorumluluk yeteneğiyle bağlantılıdır, felsefi açıdan ise sadece ahlaki özgürlük önem taşır. Düşünürün burada kastettiği özgürlük, skolastiğin *Liberum Arbitrium'u,* yani serbest *irade* ve karar verme, seçme özgürlüğü sorunsalı çevresinde belirlenmeye çalışılan özgürlüktür. Augistinus, "*de Libero Arbitrio*" kitabında özgür *irade*'nin mevcudiyetini savunurken, soruna ilk sistemli parmak basanlardan biri olmuştur. Augustinus bir yandan insanın her zaman en güçlü itkiye boyun eğdiğini fark etmiştir. "Örneğin", der, "karşımıza güzel bir kadının vücudu çıkıyor ve bizi hazza, ahlaksızlığa davet ediyor." Ancak, İsa'nın inancının içindeki inayet ve rahmet'in bundan daha büyük hazzı, bizi engelleyecektir.' Schopenhauer özgür irade'nin bu yoldan tanımlanmaya ve ispatlanmaya çalışılmasını kabul etmez. Çünkü özgür *irade*'den söz eden biri, bir eylemin tek tek edimlerinin eylemin yeterli nedenleriyle belirlenmemiş olduğunu ileri sürüyor demektir. Ama öte yandan bunun tersine, bir eylemi nedenler belirliyorsa, bu durumda da özgür *irade* den söz etmek saçma olacaktır; çünkü böyle bir eylemin edimleri, bireyin seçimine bırakılmamış serbest değil, zorunlu edimlerdir. Bu nedenle de özgür insan *irade*'sine dayalı olduğu ileri sürülen bir eylem varsa, bu eylemlerden her biri izahı mümkün olmayan birer mucize olmalıdırlar. Yani, sebebi olmayan birer sonuç.[2]

Düşünüre göre, "istediğimi yaparım" ve "istediğimi ben istiyorum"[3] tespitleri ardında

1 Kurt Flasch, *Augistinus Düşüncesine Giriş,* 1980, s. 106.
2 "İrade'nin Özgürlüğü" *Toplu Eserler* içinde, s. 84.
3 Agy, 59.

yatan kendinden emin olma hali aslında aldatı; cıdır. İstediğimi yaptığımdan, bunun benim isteğim olduğundan emin olamam. Her kişinin benlik duygusu (bilinci), çok belirgin bir biçimde, istediğini yapabileceğini söyler. Ancak kişi, kendisine en ters düşen eylemlerin de *istemiş* olduğu eylemler olduğunu sanabileceğinden ya da düşünebileceğinden, *isteğine bağlı olarak,* kendine aykırı olanı da yapabilecek demektir. İşte kaba anlama yetimiz, bu ilişkiyi iyice karıştırarak, belli bir durumda, kişinin kendisine karşı bir şeyi de isteyebileceği biçimine sokar, buna da *iradenin özgürlüğü* adını verir. Buradan şöyle bir sonuç çıkartır Schopenhauer: Gerçi insan istediğini yapabilir, ama verili bir anda, sadece belirli bir şeyi isteyebilir ve maalesef sadece bu tek şeyi isteyebilir. İnsan, bilincine vardığı şeyi istemez, çünkü sadece istediği şeyin bilincine varır. *İrade* (istek) bilinçten önce gelir.[1] Düşünür, "İnsan ırnde'sinin özgürlüğü onun kendilik, benlik duygusundan (bilincinden) hareketle açıklanabilir mi? Sorusuna olumsuz cevap vermiş olmaktadır.

Demek ki Schopenhauer ampirik, somut istekler dünyasında her türlü ahlaki özgürlüğün varlığını reddeder. Belli bir eylem ve davranış doğrultusunda özgürce hareket etme kararı aldığımızı fark ettiğimizde, aslında bu karar, bizim bilinçli seçimimiz ve katkımız olmadan, dolaylı etkiyen *irade*'nin gücüyle bizden önce çoktan alınmıştır. *İrade, özgür isteğimizden önce gelir.*

Aslında özgür *irade* sorunu, bilinçten önce gelen bir *irade* sorununa dönüşür burada. Zamansal-mekânsal nedensellik dünyasının eylem ve davranışları bu *iradeye* boyun eğerler; bu yüzden de özgür eylemlerden söz etmemiz imkânsızdır. Eylem ve davranışlarımızı tayin edici nedensel faktörlerin etkisini inkâr etmek gerçi zordur, ama Schopenhauer'e göre ampirik karakterli nedenler, insan eylemlerini belirleyen en güçlü motifleri sunsalar bile, bu, karşımızda özgür eylem yapmamızı mümkün kılan, bilinçten sonra gelen bir *irade* bulunduğu anlamına gelmez.

1 Agy, 61-62

Tıpkı Kant gibi, Schopenhauer de intelligable, dediği ve sadece akıl, zekâ yoluyla kavranabilen nitelikleri ampirik, deneyim yoluyla kavranabilenlerden ayırt eder. Ampirik nitelik, insanı salt fenomen olarak, bir görünüş olarak za-" mana, mekâna ve nedenselliğe bağlarken, intelligible yanımız, zaman, mekân ve nedensellik yasasının üzerine yükselir. İşte bu karakteristik yan, ona göre, mutlak özgürlüğü temsil eder. Dolayısıyla intelligible karakterimizin içinde insanın hakiki ahlaki özgürlüğü yer alır. İşte ancak bu düzlemde gerek sorumluluk bilinci gerekse de bu bilinçle birlikte özgürlük bilinci bir anlam kazanırlar.

İnsanoğlu kendi kendisinin eseridir; bu demektir ki, kendi eylem ve davranışlarının sorumlusu da kendisidir. İnsan bir Tanrı'nm eseri olsaydı, töresel, ahlaki kusurların ve zaafların onun hanesine kaydedilmesi gerekirdi. "Doğru gitmediği için kendi yaptığı saate kızan saatçiye ne denir ki?"[1] İnsan ancak kendi kendisinin eseri olma durumunda yapıp ettiklerinden de

1 Agy, 112.

sorumlu tutulabilir; onun sorumlu tutulabilmesi için de, içinde "mutlak özgür" bir yan bulunmalıdır. Öyleyse, hem bir Tanrı'nın yaratığı olmak hem de mutlak özgür olmak olacak iş değildir. Az önce de değindiğimiz gibi özgür irade sorununun tek tek ampirik, somut, deneyime ait eylem ve davranışlara bakılarak çözülemeyeceğini, aklın, özgür irade eseri olmayan seçimlerimizi bize özgür irade eylemleri olarak sunabileceğini, düşünen Scnopenhauer, bu sorunu çözmek için bir metafiziğe ihtiyaç olduğunu düşünür. Kendi sisteminin sonucunda özgürlüğün ortadan kalkmadığını, sadece somut, deneyime ait tek tek eylemlerin alanından, yani özgürlüğün kesinlikle varolmadığı bir alandan ötede bir yerde aranması gerektiğini hatırlatır. Özgürlük, iyice yüksek, bilgimizin öyle kolay kolay giremeyeceği bir mıntıkada, transzendental (aşkın) bir dünyadadır, *"la liberte est un mıystere"*[1] diyen Malebranche gibi düşünür o da.

Demek ki bir eylemin, davranışın ahlaki olup olmadığını belirleyen kategoriler, o eylem mıntıkasının dışında metafiziksel, transzendental bir alanda yer almaktadırlar. Şimdi bu mıntıkaya biraz daha yakından bakabiliriz.

KÖTÜ METAFİZİK

Dünyanın Ahlaki Çekirdeği

Schopenhauer temel yapıtının basımından yaklaşık 25 yıl sonra *"İrade ve Tasanın olarak Dünya"ya* yeni ekler yapar.

Schopenhauer her ne kadar Kant felsefesinin hedefleri itibariyle öncelikle insanın eylem ve davranışlarını düzenlemeye yönelik pratik bir felsefe olma talebine itiraz etse de, kendi baş yapıtı başlangıçtan itibaren insan pratiğine yönelik ahlaki bir dünya görüşü kurmaya yöneliktir. *İrade* metafiziğinin asıl hedefi de budur. *İrade*'nin o salt hali ve ancak insanın bedeni içinde kendi bilincine varabilmesi durumu, insanın bu *iradeyi* olumlama ya da olumlamama kararı alabilecek merci olmasını önlemez.[1] Schopenhauer'e göre, bir eylemin ahlaki eğilimi sadece ve sadece irade'nin olumsuzlanmasıyla, inkâr edilmesiyle gerçekleşebilir. *İrade,* tabiatı gereği bencillik ilkesidir ve hedefi, açlığı ve hazzı gidermektir.

Her ihtiyaç giderme, her tatmin sadece anlık, belli bir süre için geçerli olabileceğinden, her seferinde yeniden eksiklik, yoksunluk hali ortaya çıkar. Bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. İşte

1 Alfred Schmidt, 1986, s. 38.

bu eksiklik durumu acı, ıstırap doğurur. "Acının ne sonu ne sınırı vardır. Hayat, sefalet ile can sıkıntısının arasında bir rakkas gibi gidip gelir. İsteklerin yerine getirilmemiş olması sefaleti doğurur; yerine getirilir gibi olması da insanı bunalıma düşürür. Açlık, sefalet, halkın; can sıkıntısı da kibarların çektiği azaptır. Kibarların dünyasında pazar günü can sıkıntısının, halk için ise öteki günler sefaletin temsilcisidirler. Zekâ olgunlaştıkça acı artar. Çok bilgili insanın acı duyması da bu yüzdendir. Bu dünyayı iyi ya da dünyaların en iyisi saymak yalnız aptallık değil bir küfürdür de. Çünkü *irade* bile kendi görünüşlerinde / fenomenlerindeki kendini beğenmemektedir. Dünya, düşünülebilecek dünyaların en kötüsüdür, şöyle azıcık daha kötü olsaydı, artık varolamazdı."[1]

Sonu gelmeyecek olan istemelerin kaynağı *iradede,* eksiklik ile *acı* da bu durumda birlikte verilmiş olduklarına göre, tıpkı *irade* gibi *acı* da hayatın temel yasalarından biri, ilkesel bir ruh halidir. Öteki bütün ahlak filozofları, dünyanın özünü iyi'de bulurlarken, Schopenhauer karşımıza, öyle kolay kolay kabullenilemeyecek bir temel durum koyar. Hayatın baştan sona acı olduğunu söylerken, Budizmin bu temel motifine yaslandığı açıktır. Dünyanın özü olarak *irade,* olumsuzlanması, inkâr edilmesi gereken, boyun eğilmeyecek bir şeydir.

Buradan bakıldığında acıyı/ıstırabı öyle duygusallığa bağlı, genel geçerliliği olmayan bir ruhsal durum olarak anlamaktan kaçınmalıyız. Acı, ıstırap; eksiklik, yoksunluk anlamına

1 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Renizi Kitabevi, s. 456.

gelen irade'nin her yaratığı ele geçiren kudretinin sonucudur; bütün canlılar birbirimize bağlanmışızdır ve büyük ölçüde eksiklik ve acı ile bezenmiş bir dünyanın göbeğinde yaşarız. *İrade*'nin taleplerinin herhangi bir engele takılmasının sonucu *acı çekmektir*

Dünyanın öylece olumlanması anlamındaki *irade*'nin, bir eylemin en güçlü ve belirleyici nedeni olarak ortaya çıktığı yere bencillik hâkim olmuş demektir. Bu şartlarda, zaten her yerde varolan acı artar; bu ise hepimizin bildiği, tanıdığı normal durumdur.

1840 tarihli "*Ahlak Üzerine*" yazısında düşünür, bencilliği yerer, hayvanda ve insanda başlıca itici güç olarak gözlemlenen "varolma ve rahat, iyi olma itkisi olarak bencillik" ona göre ahlakdışjdır.

İrade'nin denetimindeki dürtülerin tatmin edilme taleplerine 'dur' demek, dolayısıyla salt bir özgürlük sorunu olmaktan çok, acısız, dertsiz yaşayabilmenin de önkoşuludur. Bizim o bitmek tükenmek bilmeyen *irade* / dürtü taleplerine cevap vermeye sürüklenişimiz (dürtülerin hâkimiyetinden kurtulamayışımız), hep bir tatmin edilmemişlik, yoksunluk duygusu yaşamamız, acıya, ıstıraba yol açar. *İrade* gibi acı, ıstırap da dünyanın temel halleridirler.

Schopenhauer'in metafiziksel karamsarlığını özetleyen cümle, "hayatın her türlüsü acıdır,"[2] cümlesidir. Schopenhauer, alabildiğine zor anlaşılır, bir o kadar spekülatif görüşlerinde acı'yı, *irade*'nin, bencilliğin dayatmalarına kat-

1 *Philosoplıische Vorlesungen,* Cilt, II, 421.

2 *Toplu Eserleri,* Cilt I, s. 389.

lanma olarak yorumlarken, onu temel bir erdem olarak da anlıyor. "Dünyanın adı konamayacak her türlü vahşetini gören bakış da bu acıya eşlik eder," der.

Görünürleşmiş varoluşun, tasarımlar dünyasının bütün nesneleşmelerinin temelindeki ilke olan *irade,* bir başka deyişle; tarihin kurucusu bu ilke, şimdi tarih felsefesinin iyimserliğini yıkmaya yetecek bir dönüşüm yaşıyor. Canlı doğa sürecinin bütün basamakları, sırf varolmak için verilen insafsız bir mücadelenin yansıdığı süreçlerdir. Ampirik, deneyim dünyasına yönelik bilgi teorisi düzleminde daha önce yaptığımız açıklamalar bu bağlamda derin bir anlama bürünmektedirler: "Tasarımlayan" bilincin yapısal niteliği, "çok başka bir dünya düzenine imkân tanır" ve bu (tasarımsal) dünyanın deneyim dünyası ile ilişkisi, hakkında bir şey bilemeyeceğimiz o *ding an sich* ile görünürleşmiş nesneler, fenomenler ilişkisi gibidir.[1] Bu felsefenin ahlaki kaynağı onun aynı zamanda metafiziksel kaynağı, itici gücüdür. Zaman ve mekân içinde görünürleştiği biçimiyle dünya, fiziksel olguların dünyası, ahlaki yönden bakıldığında *varolmaması* gereken, öyle olmaması gereken bir dünyadır, demek ki *olumsuzlanması, reddedilmesi* gereken bir dünyadır. Skolastik ilahiyat ve metafizik, bunların laikleştirilmiş gelişmesi, var(olma) ile *iyiyi* özdeş saymışlardı. Bu geleneğin aşılması, *var(olma)* ile *iyi*'*nin* özdeşliğini de reddetmek anlamına gelmektedir. Öyleyse Schopenhauer'in dünya görüşünün *nihilist-karamsar* temel eğilimi, kendi hayatından mem-

1 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 9

nun olmayışıyla ilintili bir sonuç olmayıp, metafizik ve ahlak arasındaki ilişkiyi belli bir sistematik içinde yeniden belirlemek isteyişiyle bağlantılıdır.

Şeylerin Öteki Düzeni

Schopenhauer başka konularda olduğu gibi, ahlak anlayışında da başlangıçta Kant'a dayanır, bu da ahlakı metafiziksel düzlemde temellendirme talebine kulak verir. Her iki düşünür de duyumlarla algılanabilir dünyaya, 'şeylerin tamamen başka bir düzeninin' söz konusu olduğu bir dünya, yani ahlakın dünyası karşısında ikincil derecede önemlilik atfederler, Kant "Töre/er *Metafiziğinin Temellendirilmesi*" adlı çalışmasında, duyumlarla algılanabilir dünyayla ilintili doğa mekanizmasının düzeninden farklı 'başka bir düzen ve yasalar' fikrinden söz eder. İnsan eylem ve davranışlarının, deneyimin bütün imkânlarının ötesine geçen ve tam da bu nedenle *intelligible* dünya dediği şey ile, *mundus noumenon* ile asıl köprüyü kuran bir yanları da vardır. Demek ki Kant'a göre, insanın eylem ve davranışları, bir yanlarıyla doğa yasalarının nedenselliklerine göre düzenlenirlerken bir yanlarıyla da 'şeylerin başka düzeninin' oluşturduğu ahlaki dünyanın içine uzanırlar. Öyleyse Kant doğa ile görev âlemini birbirlerinden kesinlikle ayırır. Bu ayırım, Schopenhauer'de doğanın düzeninin şeylerin biricik ve mutlak düzeni olmadığı şeklinde ortaya çıkar.'

1 *Toplu Eserleri,* Cilt II, s. 205.

Ahlak ve Doğa Yasalarının Aynılığı

Schopenhauer daha önce de işaret ettiğimiz gibi, nesneler dünyasını tasarımlar dünyası olarak yorumlayarak, Kant'ın fenomenolojisini kendi metafiziğine dönüştürmüştür. Schopenhauer'in, "nesnelerin öteki/başka düzeni" dediği şey, Kant'ın *ding an sich* dediği kendinde şeyin (Kant'ın her şeyin temel ilkesi olarak varolduğunu ileri sürdüğü, ama bilgisinin de edinilemeyeceğini düşündüğü şeyin) yerine koyduğu dünya *irade*'sidir. Demek ki Schopenhauer doğal mekanizmaların fenomenler dünyasını, fenomenlerin içinde özsel, ilkesel bir gerçekliğin görünürleştiğini ileri sürerek terk eder. Kant için dünyanın en temeldeki özü, *ding an sich,* bilinemez, tanınamaz bir şeydi, dolayısıyla bilme nesnesi olması söz konusu değildi. Kant da "nesnelerin/şeylerin öteki/başka düzeninden söz eder; ama bu öteki düzen, salt akıldan doğan bir düzendir. Kant, dolayısıyla ahlaki dünyayı kafamızın içinden (akıldan) hareketle kurmaya kalkar ve aklı, töre yasalarını *a priori* ortaya koyan en üst yasa koyucu merci olarak görür. Kant'a göre, doğa nedenselliği ise, yani öteki düzenin dışındaki düzen, töreler/ahlak yasalarına giden yolu hiçbir zaman kendiliğinden bulamayacaktır.

İşte Schopenhauer töre/ahlak yasaları ile doğa yasaları arasındaki bu ayırımı kesinlikle kabul etmez. Onun yorumuna bakacak olursak, Kant'ın yaptığı doğa nedenselliğinin (yasasının) ortaya çıkışı ile ahlak yasalarının ortaya çıkışı ayırımı, geçerli olamaz; çünkü bu iki düzen

de birbirlerinden ilkece ayrılmazlar. Hep değindiğimiz gibi, hem doğa nedenselliğinin (yasalarının) hem de ahlak yasalarının kaynağı insanın kafasının içi, yani düşünme faaliyetidir.

Schopenhauer ahlakı kafanın içine değil de yüreğe yerleştirirken, kendine göre, Kant'ın ahlakın doğuşunu kesinlikle doğa düzeninin (nedenselliğinin), fiziksel dünyanın dışında bulma talebine asıl o uymuş olur; çünkü ona göre Kant'ın *kategori imperatifi* de son tahlilde -onun düşündüğü gibi, "şeylerin öteki düzenine" değil, fiziğin nedenselliğe dayanan yasaları gibi, fenomenler, görünüşler dünyasına aittir.

Schopenhauer'in ahlaki buyruğun yerini *yüreğe* taşıması, onun metafizik anlayışıyla bağlantılıdır. Kant'ın, "*Töreler Metafiziğinin Temelleri,*" ahlaki dünyanın *a priori* temellerini ele alırken, "*Doğa Felsefesinin Metafiziksel Başlangıç Nedenleri,*" fiziğin *a priori* temellerini göstermeye çalışır. Schopenhauer'de ise bildiğimiz gibi, gerek ahlak dünyası gerekse fizik dünyası, kafanın ürünleri olarak tasarımlar dünyasında yer alırlar. Schopenhauer'in anladığı anlamda metafizik, sık sık değine geldiğimiz gibi, zamana ve mekâna ve de nedenselliğe tabi olmayan, bütün fenomenlerden farklı olarak beyin fonksiyonunun da doğurmadığı, tersine onların da temel nedeni olan *irade*'nin belirtilerini verdiği bir dünyanın deneyimine dayanır; metafiziği temellendiren bu alan, deneyimimize dolaysız giren ve zekâmız tarafından ikinci bir soyutlamayla kavradığımız somut madde; yani bedenimizdir. Schopenhauer'in metafiziği *a posteriori,* yani deneyim dünyasında, algılar dünyasında kendisine çürü-

tülmez bir kesinlik aramadığı gibi, *a proiri* yargılara da dayanmaz. Onun metafiziği kendine özgü bir dünya deneyimi, dünya yorumu olmak ister. Aklın ulaşamayacağı aşkın bir dünyada değil de bedende temellenen bu metafiziğin bilgisi, bize *iradeyi,* onun bencil taleplerini de tanıtır. Öyleyse son tahlilde *irade*'nin aşılması,'dünyadan kurtulmaktır. Bütün erdemlerin ve kutsallıkların son hedefidir bu.[1]

Merhamet/ Acıma/ İnsaf Etiği

Schopenhauer düşünce sisteminde, merhamet etiği (acıma etiği) kadar akademik felsefeye güçlükler çıkartan başka bir konu zor bulunur; çünkü düşünür, o döneme kadar ahlak felsefesinde *merhamet/acıma* kavramından çıkarılan anlamları, kökten değiştirip yorumlar. Merhamet etiği, onun öğretisinin metafiziksel çıkış noktasına ilintilenmiş bir etiktir. Hatırlayalım: Dünya, özünde açlığı, doyum isteği hiç giderilemeyen *irade*'nin hükmü altındaydı. Her doyum, *irade*'nin bencilliğine her cevap verme girişimi, yeni açlıklara, hazlara, yeni hırslara yol açmaktaydı. Demek ki dünyanın ilkesel, temel durumu, ebedi eksiklik, yoksunluk, yetersizlik durumudur. *İrade*'nin doyum taleplerine cevap verememe durumudur. Bu durumun hâkim olduğu yerde, acı, ıstırap da hâkimdir. Acının, ıstırabın belirlediği bu dünyanın bir halkası olduğumuzu bilmek, bu durumun bilincinde olmak, merhamet (acıma) duygusu taşımamız demektir.

1 *Toplu Eserleri,* Cilt 1, s. 204.

Schopenhauer'in ahlak öğretisi, bu metafiziksel karamsarlığın fonunda, kendini kabul ettirebilmek için iki sorunu halletmek durumundadır: Bunlardan birincisi, zaten kendi ahlak öğretisinin, bir kere mümkün olup olmadığını kanıtlama sorunudur; Schopenhauer'in ahlak öğretisi kendi meşruiyetini nereden edinmekte, öteki ahlak öğretileri karşısında geçerliliğini nerelerde temellendirebilmektedir?

İkinci sorun ise, pratik ile ilişkilidir: Bu ahlak öğretisi, dünyayı kuşatmış *bencilliğe* karşı gerçekten de bir direnç noktası kurabilecek midir? Birinci sorun alanına dönecek olursak, soruyu şöyle koyabiliriz: Bir ahlak öğretisinin mümkün olduğunu göstermesi talebi ne anlama gelmektedir? Bu mümkün olma durumu, Schopenhauer'in aydınlanmanın ahlak anlayışıyla kurduğu muğlak ilişkiye dayanarak belki açıklanabilir.

Dinin Etik Düzlemine Taşınması

Alman aydmlanmacı filozofları ve düşünürleri, Kilisenin doğaüstü bir gücün kendini açması (vahiy) anlayışına ve otorite olma taleplerine karşı çıkarken dini, bir ahlak öğretisi düzlemine indirgemişlerdir. Bu anlayış, dinin içindeki doğaüstü yanının gözden düşmesi, *doğal ahlakın* ise değer kazanması sonucunu getirdi.

Ama zaten aydınlanma hareketinden çok önce, ortaçağ sonrası Rönesans döneminde, toplumsal hayatın süreçleri, gerek bireylerin hayatlarında gerekse de devletin iktidarı altın-

da kitlelerin yönlendirilip idare edilmesinde yeni ilkelere, düstur ve yasalara ihtiyaç duymaya başlamıştı, çünkü aydınlanmanın henüz ilk darbeleri bile kilisenin iktidarını belirgin bir biçimde sarsmışlardı. Rasyonel, akılla temellendirilmiş bir ahlakın, din yasalarının ve ilkelerinin akıldışı kökeninin yerine konması şart olmuştu; yapılacak olan, akıl ile doğayı, yardıma çağırmaktı. "Yeni çağın idealist filozofları," diyor Horkheimer, "bu ihtiyaca ahlaki ilkeler koyarak karşılık vermeye çalışmışlardır. İnsana Rönesanstan itibaren kendini adres gösteren koşullar gereğince bu düsturları akıl sayesinde, yani ilkece genelgeçerli nedenlerle güvenilir kılmaya çalışmışlardır. Örneğin Spinoza'nın, Leipniz'in ve aydınlanmanın sistemleri farklı da olsa, hepsi de dünyanın ve insanın ebedi (değişmez) durumundan (yasasından) türettikleri belli bir davranışı (tutumu), her zaman için uygun (geçerli) hale getirme çabası gösterirler. Bu nedenle de bu sistemlerin hepsi kayıtsız şartsız geçerli olma talebi taşırlar.'"

Schopenhauer aydınlanmanın içinde kendine yer bulan bu fundamentalizmi gözden kaçırmaz. Bu doğrultuda onun öğretisi, Platon'dan Hegel'e kadar uzanagelmiş akıl kavramını çürütmeyi ve Kant'm "ahlak ilahiyatına" cepheden bir saldırıyı hedefler. Bu karşı çıkış, giderek aydınlanma felsefesi içindeki gizli ilahiyatçı argümanlara da yönelir. Ahlak yasalarının ve yasakların mekânı olan bu akıl, Schopenhauer felsefesinde itaat üretmeye dayalı, geçmişin özel-

1 Horkheimer, *Toplu Yazdan,* Cilt III, s. 112.

likle ilahiyatçılarının sarıldıkları otoritenin aldatıcı mirası olarak yorumlanır.

Aklı bu işleviyle ve haliyle reddeden Schopenhauer, ahlaki yasaların tartışılmaz, olağan kutsal değerlerini de bir yana atmıştır.

Kant ve öteki aydmlanmacı ahlakçı filozoflara, *legislatif-imperatif* (yasal-buyruk) biçimindeki düsturu, mümkün, biricik ahlakmış gibi bizlere dayatma hakkını nereden buluyorsunuz? diye sorar. "Kanıtlanmadıkları sürece 'ahlak yasaları' verili, mevcut yasalar olarak kabul edilemezler," diyen düşünür, Kant'm böyle davranmakla bir *petitio principii* (henüz ispatlanamamış bir önermeyi bir başka önermenin temeline koyma) örneği verdiğini söyler.

Kant'm ahlak anlayışında, insanın, çıkarlarından tamamen bağımsız bir şekilde görevini yerine getirmesi istenir. Schopenhauer'e göre ise, ahlakın buyruğuna öylece uymak, ahlaki yasaya saygı göstermek, "On emrin" tanrısal sesine kulak vermeye çağrıdan başka bir şey değildir. Schopenhauer, Kant'm ahlak anlayışına "köleleştirici ahlak" tanımını yakıştırır ve "kategori imperatif'i "sevgisizliğin düsturu" olarak görür.

Schopenhauer'in Kant ve aydınlanma etik'ine yönelttiği polemik, ideoloji eleştirisi özelliği de taşımakta, bu anlamda da aydmlanmacı bilincin nitelikçe yeni bir basamağım temsil etmektedir. Böyle değerlendirildiğinde, onun ahlak öğretisi, öteki öğretiler arasında kendince bir meşruiyet, bir geçerlilik imkânı hak etmektedir.

Dinin Kökeni Korkudur

Schopenhauer'in ahlak öğretisinin, ahlak bilincinde nitelikçe yeni bir basamak oluşturma olasılığı, onun dine, inanç sistemlerine yaklaşımında da önemli yansımalar gösterir.

Sıkça tekrar ettiğimiz gibi düşünür, aklın içeriklerinin aklın kendi ürünü olduklarından emindi. Ona kalacak olursa filozoflar, insan davranışlarını bağlayıcı ahlak ilkeleri ararken, bunun kaynağını 'akla' dayandırmaya kalktıklarında bu akim ve onun içeriklerinin bizzat üreticisi olduklarını unutmuşa benzemekteydiler. Bu farkmda olmama durumunu onlara göstermez, bilinç düzeyine çıkartmazsak, akıl *fetişleşir,* düşüncenin içinde temellenen kökeni itibariyle öyle bir güçten yoksun olması gerekirken, dünyayı hareket ettirici ilke konumuna yükseltilir.

Davranışlarımızın normlarını nasıl kökeni gene kendi beyin işlemlerimizde yatan 'akıl'dan alamazsak, dinin kökenini de en baştan beri verili *yüce iyi* tanımına götüremeyiz.

Schopenhauer, etik'in temel sorunlarına değindiği bir ilk incelemede, ileride Feuerbach'm, din eleştirisi yapmak maksadıyla Kant'ın transzendental felsefesinden türeteceği düşünceleri, uzlaşmaz bir tavırla ortaya atar: Korkutulmuş insan kendini boyun eğmeye ve yardım için yalvarmaya zorlar; *irade*'si kolayca tapınabilsin diye, zekâsı ona bir Tanrı (kimileyin de duruma bağlı olarak birçok Tanrı) yaratmak zorundadır; zekâsı ona bir Tanrı bulduğu için tapınır o. Yürek, yani *irade,* her şeye muktedir, giderek doğaüstü destek ummak ve bu desteği çağırmak ihti-

yacı duyar; yani tapınmak gerektiği için bir Tanrı varsayımsal olarak varedilir, bunun tersi söz konusu değildir, yani bir Tanrı varolduğu için tapınılmaz.[1]

Din ideolojisine yönelik bu eleştirinin hedefi, insan bilgilerinin oluşumunda bizzat insanın kendi payını gösterip bir yana koymaktır; "Tanrı'nın" (varlığına ilişkin) bilgi de bu ayıklama işleminden nasibini alır. Düşünür, eleştirisini genel, bütün bilgiye kadar yayar. Diskursif, mantıklı düşünme yoluyla elde ettiğimiz bilgi'nin içinde yer alan şeyi, tasarımımızda zaman, mekân ve nedenselliğe boyun eğdirmişizdir. Bu işlemin dışında kalan, bu bilgi ile ilintili olmayan dünyayı artık diskursif yoldan değil, *intuitif,* yani sezgi üzerinden 'öğreniriz.'

Bir ahlak felsefesinin meşruiyeti sorunu çerçevesinde bu tespiti şöyle değerlendirebiliriz: Schopenhauer bir yandan dine ilişkin fikir ve düşüncelerin öte dünyadan gelmediğini, bunların kaynağının insan doğası olması gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla da doğal aklın ürünleri ile doğaötesi bir vahiy'in içerikleri insan doğasının içinde birleşirler. Söz konusu ahlak felsefesi olunca, imkânını otoriteler dışında bir yerde temellendirmek zorunda olan bu felsefe, aydınlanmacılarm ilahiyattan aldıkları argümanları kullanmamalıdır.

Akla Dayalı Davranış Ahlaki Değildir

Schopenhauer ahlak felsefesini güçlü bir temele dayandırmaya çalışırken, nedensellik

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* Cilt III, s. 216.

yasasına uygun davranışın, öteki deyişle, akla uygun bir norm ilkesine bağlı davranışın, "mantıki davranış" olduğunu, ama mantıklı davranmanın, ahlaki davranış olmadığını; mantıklı, akıllı davranışın zorunlu olarak dürüstlüğü ve insan sevgisini hiçbir şekilde içermediğini söyler. Mantıklı davranan insan olsa olsa yöntemli davranmaktadır ama, bunu yaparken de en bencilce, en çıkarcı, en haksız ve hatta utanç verici düsturlara göre davranıyor olabilir.

İnsanın fiziksel ve entelektüel doğasında "iyi idesi" ne ya da kökeni itibariyle ahlakiliğe yönelik bir akıl verili değildir. Bu iyi idesini dünyaya ancak anlak, anlama, kavrama yetisi yansıtır; öteki deyişle, iyi.ideşi, aydınlanma felsefesinin "Verstand" dediği, anlak'm, anlama,; kavrama yetisinin marifetidir ve anlak, "iyi fikrini" dünyaya kendisinin yolladığını unutup gittikten sonra kendisi de bu iyi idesini dünyada keşfeder.

Gelgelelim anlaktan gelen şey, haksız olarak *iyi* niteliğini temsil etmeye çalışır. Schopenhauer gerek anlak'ta, anlama yetisinde gerekse de aklın içinde bencilliğe, yaşama ve ayakta kalma taleplerine hizmet etmeyen hiçbir şey bulamaz. Anlama yetisi ve akıl, insanoğlunda körelmiş olan hayvani içgüdülerin yerine geçmişlerdir. Hıristiyanlığın ahlak öğretisi ve aydmlanmacı akıl, insanlığın ve dünyanın başlangıcını iyinin ya da şu doğal akılın egemenliğinin güvencesine emanet ederlerken, Schopenhauer dünyanın başlangıcım böyle bir temele indirgemez. Onun etiği, dünyanın başlan-

gıcının anlamlı, amaçlı öncülleri bulunduğu varsayımına dayanmadan temellendirilebilecek bir etik olmalıdır. —-

Başka bir deyişle; ahlak felsefesine dayanarak ortaya argümanlar süren kimse, önce, herhangi doğa süreçlerinden ya da düşünme alışkanlıklarından beslenmeyen, nitelikçe bambaşka motiflerle yönlendirilen eylemlerin ve davranışların mümkün olduğunu kanıtlamak zorundadır.

Böyle bir ahlaki davranışın mümkün olduğunu göstermek isteyen Kant, ne yazık ki kendisinden önceki *ahlak-ilahiyatırıda* olağanlaşmış bir kabulü benimsemiştir.

Kant'm da benimsediği bu ahlak öğretisine göre, dünyada her şey akla uygun bir yol izlemektedir ya da insanlar tanrısal *irade* nin doğrultusunda akla uygun yaşayabilirler. Kant bu öncülleri eleştirmeden benimsemiş, ilahiyatın *summum bonum/en yüce iyi,* yani Tanrı olarak anladığı şeyi, kendi pratik felsefesinde *en yüce iyi idesi* olarak tekrarlayıp değerlendirmiştir. İşte bu en yüce iyi, Kant'm felsefesinde *.kategori imperatif)hakkmda* konuşulamavan kategorik buyruk olarak karşımıza çıkar. Tanrı'yı ahlaki yoldan temellendiren Kant, kendi ahlak felsefesini böylece ahlakçı ilahiyatla sağlamlaştırmıştır. Kant, "*Yargı Gücünün Eleştirisi*" başlıklı çalışmasının 'İlahiyatçı Yargı Gücünün Metodolojisi' başlıklı bölümünde "kendimize, ahlak yasasına uygun bir son amaç koyabilmek için, ahlaki bir dünya nedeni, bir ilk dünya yaratıcısını kabul etmeliyiz ve böyle bir son amaç zorunlu olduğu ölçüde (aynı ölçüde ve

aynı derecede) birincisini de zorunlu olarak kabul etmeliyiz: Yani bir Tanrı'nm olduğunu." (Kant)' der.

Korku Dünyâda İlk İş Olarak Tanrıları Yaratmıştır

Schopenhauer gerek Tanrı kavramını gerekse de nihai bir amacı, işlevsiz kavramlar olarak ilan eder. Bunlar, sık sık yinelediğimiz gibi, ona göre, salt beyin faaliyetinin yanıltıcı ürünleridirler. Ahlakın en yüce taleplerini dünyaya yerleştiren bir Tanrı söz konusu değildir; dünyada bir Tanrı'nm varlığına gerek olmadan da yüce ahlak ilkelerinin düşünülebilir olmaları gerekir. Kant'ın, ortaya aydmlanmacı olarak çıkmış olmasına rağmen, en yüce iyi öğretisinde ve pratik aklın postülatları öğretisinde ortaya koyduğu "ilahiyatçı ahlak", ilahiydi felsefeyle aşma amacına kilitlenmiştir.

Schopenhauer, Kant'ın töreler (ahlak) yasasının geri düzlemine bakar ve burada ondan farklı olarak aklın kayıtsız-şartsız koyduğu normlara uygun buyrukları değil, insanın örtük maskelenmiş korkularını bulur. Bu korkunun içinde de insanların metafiziksel ihtiyaçlarından kaynaklanan dinin kökeni yatmaktadır. Ona göre dinler "varoluşun bilmecesinin" ne olduğunu sorarlar, "sürekli olarak zaruret ve yokluk içinde yaşayan ölümlü insanın korku ve umutlarına yönelirler ve onlara seslenen, onları yatıştıran, onları elde edebilen tanrılar ve kötü ruhlar yaratırlar." Korku, dünyada ilk iş olarak tanrıları oluşturmuştur. (*Primus in orbe Deos fecit timor.)* Hume'un, "*Natural History of Religion*"ı üzerine düştüğü notlarda, "İlahiyat⁷ın başlangıcı korkudur," diye yazar.[1]

Demek ki, görebildiğimiz kadarıyla, Schopenhauer akim potansiyel gücünü ve güvenilirliğini sarsarken, bir yandan da felsefe içindeki ilahiyatçı argümanların otoritesini yıkmaya çalışır. Kant'ın duyum dünyasını da içine almaya çalışan transzendental felsefesini fizyolojik temellere dayandırarak dönüştürdüğünü söylemiştik; buradan edindiği dayanak, onun hem ahlak felsefesinin hem de din felsefesinin en önemli taşıyıcı direği olur. Akıl^ beyin denen maddenin küçük bir bölümünün faaliyetine tekabül eder ona göre; hani her insanda eşit büyüklükte olduğunu bile söyleyemeyeceğimiz beynin. Beynin ürünlerine, idelere ve tasarımlara, bunları bedenin eylem ve davranışlarının motifi konumuna yükseltebilecek bir statü tanınmamalıdır. Çünkü bu durumda neden-sonuç ilişkisi ters döner. Beyin malzemesinin işlevleri dünyayı hareket ettirmezler; bunlar bizatihi beynin ürünüdürler. Ne yazık ki sayısız filozof ve ilahiyatçı, sebep ile sonucu birbirine karıştırıp durmuşlardır. Bunlar beyin faaliyetinin işlevlerini, ürünlerini doğum yerlerinde bırakmak yerine, bunları dünyanın özü konumuna yükseltmişlerdir. Hegel'in *dünya aklı,* Platon'un *dünya ruhu,* Kant'ın *ding an sich*'i birer düşünce ürünü nesne oldukları halde fenomenlerin meçhul nedeni konumuna gerilemişlerdir.

1 Yargı *Gücünün Eleştirisi,* s. 425.

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* Cilt III, s. 191.

Tanrı tasarımının doğuşunu da bu yoldan açıklayabiliriz. Beyin maddesinin sahip olmadığı, hak etmediği onuru, filozoflar ve ilahiyatçılar beynin ürünlerine atfederler. 1823'te not defterine, "felsefe yazıları yazan deliler, hiç sorup sorgulamadan ve kuşkulanmadan, dünyanın son amacı, hedefi olarak gördükleri şeyin bir spekülasyon ürünü olduğunun farkında değillerdir," diye not düşer. "T^n bügisi, aslmda bunların kendi ben'lerinin bilgisinden başka bir şey değildir. Bunu en azından Kant açıkça söylemiştir, ama aradan sanki yüz yıl geçmiş gibi bu düşünceler onların üzerinde çok az etki bırakmıştır."[1]

Burada kısaca bir kez daha özetlediğimiz Schopenhauer'in bu ahlak öğretisi, Kant'm ilahiyatçı argümanlarmı geri çevirmekle kalmaz, bunların nasıl doğmuş olabileceğini de bize göstermeye çalışır. Bu argümanlar tıpkı *a priori* yargılar gibi ortaya çıkarlar. Örneğin *görev/vazife* kavramının öteki aksesuarları olan *yasa, yasak* ve *gereklilik* ile birlikte, kayıtsız şartsız kökenini ilahiyatçı ahlakta bulmaktadırlar. Bu yasa ve yasaklar, insan doğasının içinden ya da nesnel dünyadan bir onay bulana kadar da felsefi ahlak içinde bir diken, bir yabancı olarak kalmaya mahkûmdurlar. Ne Kant ne de ötekiler başarabilmişlerdir bu ilkeleri pratikte doğrulatmayı. Söz konusu norm koyucu kavramlar, bir yanlarıyla ödüle öteki yanlarıyla cezaya dayanırlar. Schopenhauer'e göre bu iki ayak üstünde duran ahlak çağrıları, aslında bencilliğe seslenmenin ötesinde bir anlam taşımamaktadırlar. Burada

1 Agy, s. 171.

da hayatın içindeki bencilliğe dayalı davranışların bir devamını buluruz. Demek ki görevimize, ödevimize uygun eylemlerimizin ahlaki bir değeri bulunmamaktadır, bunlar da fiziksel dünyanın bütün öteki eylem ve davranışları gibi, aynı motiflere dayanmaktadırlar. Salt düşünceyle bulunmuş bir Tanrı, dünyayı nasıl yaratmış olamazsa, "akli karakterli" normlara uyarak da bencillik aşılamaz.[1]

Schopenhauer ahlakı salt rasyonel, akla dayalı bir zeminde kurmak yerine, eylemin ampirik, reel itici güçlerine yönelmemizi önerir.

Merhamet

"İyiyi" Tanrı'ya, doğaüstü bir ilk ilkeye bağlayamadığımıza göre, ahlakın ampirik, bu dünyada, pratikte bir dayanağı olmalıdır; öyleyse bu dayanağını nerede bulabiliriz? Schopenhauer'e göre, insan davranış ve eylemlerinin, sınırsız bencilliğin karşısında yer alan motiflere göre belirlendiği yerde ahlakın ampirik temelleri ile karşılaşırız. "Her türlü bencil motivasyonun mevcut olmayışı, ahlaki değerde bir eylemin ölçütüdür."[2]

Öyleyse etik, öyle en üst ahlaki, reel dünyadan kopuk, dolayısıyla da mutlak, çelişkisiz ilkeler türetmek anlamına gelmeyip kökeni bencillikte, kişisel çıkarlarda yatmayan bir insan eylemi bulmak, etiği ampirik, somut, hayat içinde bir ilkeye dayandırmak demektir.

Schopenhauer'e göre her türlü insani, hay-

1 *Ahlakın Temelleri,* Toplu Eserleri, s. 217.
2 *Ahlakın Temelleri,* Toplu Eserleri, s. 244.

vansal bencillikten uzak böyle bir davranışın ifadesi merhamettir (acımadır).

Merhamet, somut, içimizdeki bir duygu olarak bencilliğe karşı bir direnme noktası oluşturabildiği ölçüde, Schopenhauer ahlak öğretisinin ikinci sorusu, bencilliğe pratikte direnebilecek somut bir direnç noktası bulma sorusu da cevaplanmış demektir.

Öyleyse merhamet/acıma ile bencillik ve çıkarlar arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

Merhamet, etiğin büyük esrarıdır, onun ilk fenomeni ve sınırlarını belirleyen işarettir. Merhametin (acımanın) kaynağının ne olduğu sorusunu sormayan Schopenhauer, onun deneyim dünyasında ortaya çıkışıyla ilgilenir. Merhametin kaynağına, kökenine inmek, bir kez daha geleneksel metafiziğe yönelmek, böyle bir davranış, duygu niteliğini, düşüncenin spekülasyonlarından çıkarmak olacaktır. O bu yola gitmez, ama merhametin de ampirik, somut gerçekliğin dünyasında öyle pek sık ortaya çıkmadığını söyler. Sadece azizler, din kurucuları, keşişler ve bencilliğini aşmış kimi insanlar merhametin gerçek dünyanın içinde bulunabileceğini göstermektedirler bize. Bunların sayıları devede kulaktır, ama en azından bize, bencilliğin motivasyonuna teslim olmamış eylem ve davranışların da olabileceğini göstermektedirler. İşte bu olgu, merhametin az çok ampirik dünyada ortaya çıkması ve bencillikten etkilenmemiş davranışların bulunabileceği gerçeği, bir ahlak felsefesini ampirik düzlemde kurmaya yetmelidir, ona göre.

Merhamet'in bir ahlak felsefesinin ampirik dünyadaki temel ilkesi olduğunu ileri sürmek, son tahlilde bu ahlak felsefesini gene de metafiziksel bir kökene bağlanmış olmaktan alıkoymuyor. Çünkü merhamet, köken olarak, zaman, mekân ve nedensellik bağlarının dışında bir yerde bulunmaktadır. Schopenhauer kendi ahlak felsefesini kendine göre yorumlanmış bir ampirik temelde sağlama aldıktan sonra, gene de merhametin/acımanın dışındaki başka ilkelere de dayalı bir biçimde "ahlaki bir hayat sürme"nin önemini vurgular. Ahlaki bir hayatın ilkeleri ve bilgisi, merhamet gibi, ahlakın ilk kökenine geri gitmezler, ama bunlar ahlakın "rezervuarı", onun, gerektiğinde ahlaki inancı hayata akıtan kapları gibidirler.

İnsanlar duygu ve heyecanlarının baştan çıkartıcı gücüne sağlam ilkelerle ve düsturlarla sınırlar koymazlarsa, ahlak karşıtı dürtülerin ve güçlerin kolayca esiri olup çıkarlar. Demek ki ahlak felsefesinin temeli olan merhamet, ampirik, reel dünyadan gelme (aşkm) bir veri olarak ahlaki sistemi güvenceye aldıktan sonra, sıra gene de kimi ilkelerin ortaya konmasına geliyor. Schopenhauer felsefesi de, bütün öteki ahlak felsefeleri gibi, davranışlarımızı yönlendirecek ilkeleri, düsturları, kriter ve normları ortaya koymaya çalışır. *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva, der; kimseyi incitme, herkese, elinden geldiğince yardım et.* Schopenhauer bu ilkeden hakkaniyet, adalet ilkesini ve insan sevgisini türetir. Bu iki erdem, felsefesinin temel direkleridirler.

Negatif Adalet

Schopenhauer adaleti, hakkaniyetli davranmayı kendince yorumlar. Herkese hakkını vermek değildir adil davranmak; herkese hakkı olanı vermek, zaten onun olanı vermek demektir ki, bu da zaten etik olarak anlamsızdır, çünkü o şey zaten onundur; adil davranmak, hayatın pratiğinde, "başkasının olanı ondan almamak" demektir ki, bu da karşımıza negatif bir adalet/hak anlayışı çıkartır. Adalet negatif olduğu için, ancak baskıyla, zorlanarak gerçekleştirilebilir. Bizim olmayanı hakgızvoldan gasp etmemizi engelleyen kurum,(^evlettir) Yani negatif adaletin koruyucusu kurum, devletin bu zorlamasının biricik amacı; tek tek bireyleri birbirinden, bütünü de düşmandan korumaktır.

Devlet konusundaki düşünceleri de mercek altma alan Schopenhauer özellikle Hegel'in_ devlet anlayışına itiraz eder: Hegel, devleti töresel ide'nin gerçekleşmesi olarak kutlamakta, onu bir ahlak-eğitim ve inşa kurumu olarak anlamak istemektedir. Bu isteğin arkasında, insa-y nm kişisel özgürlüğünü ve bireysel gelişmesini ortadan kaldırıp onu bir devlet ve din aygıtının çarkına dönüştürme biçimindeki Cizvit amaç yatmaktadır. Schopenhauer'e göre bu, insanlığı engizisyonlara, cadı yakmalara ve din savaşlarına götüren yoldur.[1]

Buradan bakıldığında devletin adaleti, burada açıkladığımız anlamda, haksız gasbı önlemeye yönelik, bundan öteye katkısı olmayan

1 Agy,s. 257.

negatif bir adalettir. İnsan sevgisi, *caritas* ise, olumlu bir erdemdir. İnsan sevgisinin kökeni, başkasının acısına, ıstırabına katılma; yani son tahlilde gene merhamettir.

Schopenhauer'e göre insanı kötü bir eylem ve davranıştan fâTıköyanJ beş neden vardır: 1) Cezadan ya da intikamdan duyulan korku; 2) Gelecekteki bir hayatta cezalandırılmak korkusu; 3) Merhamet (her türlü insan sevgisini içerecek şekildeki merhamet); 4) Statü, sosyal onuru yitirme korkusu, utanç duyma ve nihayet 5) Dürüstlük, yani sadakate ve inanca nesnel olarak sarılmak.

İyi eylemlerimizi etkileyen motiflerin sayısı ise dörttür: 1) Eylemlerimizin ardındaki kişisel çıkarcılığımız; 2) Öteki dünyada ödüllendirilme beklentisi ve buna yönelik çıkarcılığımız; 3) Merhamet ve nihayet, bir gün bizim de ihtiyacımız olabileceğini düşünerek, 4) Başkasına yardım eli uzatmak.[1]

Hiç kimse, birini öldürmeye kalkıştığında, bir ahlak filozofunun yapay ilkelerine, yazdıklarına bakıp bu niyetinden vazgeçmez; örneğin, Kant'ın, "öyle davran ki davranışın başkalarının davranışı için de bir ölçü olsun" biçimindeki çağrısına bakıp da, "birini öldürürsem, burada izlediğim yolun düsturu, mümkün bütün akıllı varlıklar için ortaya geçerli bir ilke koymaz" deyip kim cinayetten vazgeçer ki?

Öyleyse ahlaki bakımdan değer taşıyan eylemlerin bu türden hesaplara boyun eğmemesi gerekir. Örneğin bir cinayetten, bir rakibimizi

1 *Elyazması Olarak Bıraktıkları,* Cilt, III, s. 414.

öldürmekten bizi alıkoyan motif, potansiyel katilin kendi kendisiyle hesaplaşması, insaf ve merhamet duygularına sarılması olacaktır.

Hayatı Olumsuzlama

Bir eyleme, derin ahlaki düşkünlük ve iğrençlik damgası vurulabiliyorsa, bunun nedeni merhamet eksikliğidir. Azizliğin, olumsuzlamanm iç varlığı, kendi *irade* mizi öldürmek, *irade*'*nin* sürüklemelerinden el ayak çekmek, keşişlik, "yaşama *irade*'<u>*sinin*</u>" reddi olarak sadece merhametin içinde ortaya çıkar. Yaşama *irade*'*sinin* olumsuzlanması, ona 'hayır' demek, bizi acıların, ıstırapların dünyasından dışarıya çıkartacak biricik yoldur. Yaşama *irade*'sine 'hayır' demediğimiz sürece, biz de kendinden başka bir şey istemeyen bu *irade,* bu istem olup çıkarız. Yaşama *irade*'sine 'hayır' demek, bütün canlıların yaşamındaki acının içinde kendini ele veren[1] hiçliğe,! iç karşı koyuşumuzun bilgisine) ulaşmamız, onu fark etmemiz demektir. Bu acının içinde ortaya çıkan hiçliğin farkına varmamız sonucunda, *principii individuatinis*'*m,* birey olma ilkesinin aldatıcılığınm da farkına varırız; insanları tek tek bireyler olarak ayrı ayrı gören bu ilkenin insanları farklılaştırması bundan böyle mümkün olmaz; hiçliğin, acı çekmenin ortak duygusu bütün insanları birleştirir, aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırır ve her bir bireyin içindeki o bencil gücü etkisiz kılar. İşte bu durum, "manevi kurtuluş"[1] durumudur. Artık hayvan gibi yemenin ve hayvan gibi yenmenin dünyasından böylece dışarı çıkarız. *İrade*nin isteğini kaybettiği yerde, doğanın kudreti de etkisiz kılınır,

1 Johannes Volkelt, Das *Unbcıousste und der Pessimismus,* 1873, s. 565.

Kendi *irade*'mizin bilincine varma hali, *irade*'*nin* hem natüralist hem de ahlaki karakterini gözler önüne sermektedir. Demek ki ahlak felsefesi düzleminde, *irade* çifte karakterli olarak karşımıza çıkar. Çünkü *irade* bir yandan çıplak yaşama açlığı ve varolma hırsı olarak kör ve saçmadır. Kendini doyurmanın ötesinde bir amacı yoktur. Ne var ki Schopenhauer felsefesinin gelişmesi içinde ahlaki bir anlama doğru yol alır bu *irade.* İrade insanı en yüce bilgiye götürme isteğinin de kaynağıdır; çünkü bizzat bu *irade* insanın içinde kendi bilincine varma ve ahlaki bir anlam taşıma dürtüsüyle hareket eder. *trade* önce, sık sık değindiğimiz gibi, fenomenler dünyasını ortaya çıkaran, nesneleşmeleri gerçekleştiren, bunu beden üzerinden yapan iç motor gibi bir şeydi; şimdi, insan bilincinde kendi bilincine varıp kendini tanıdığı yerde, tam da bu motoru durdurup, reel hayat içindeki bütün çabaların hiçliğini, beyhudeliğini gözler önüne seren merci olup çıkar. Demek ki hem *irade* ye 'hayır' deme hem de başta onu onaylama, olumlama, bizzat *irade*'*nin* kendi tabiatında vardır. Kör *irade*'nin esiri olmak, ona 'evet' demek, otomatik bir süreçken, ahlaki düzlemde bu kör *iradeye* 'hayır' demek, onu olumsuzlamak, bilgi ve çaba ister. Dolayısıyla ahlaki olan da bu ikinci düzlemdeki tavırdır.

Normatif Ahlak mı Hayatın Buyurduğu mu?

Metnin bu bölümünde, Schopenhauer'in ahlak felsefesini sistematik bir bütün olarak günümüzdeki yeni değerlendirmelerle birlikte ele almak yerinde olacaktır.[1]

Anlaşılır nedenlerle Schopenhauer'in günümüz analetik felsefesinin, ahlaki *normatif* olarak temellendirme talebine tamamen zıt bir temel eğilimi izlemekte, bu yönüyle de yeni ahlak felsefesi eğilimlerine taban tabana zıt düşen bir sistem görünümü sunmaktadır.

Ahlakı normatif temele dayama yöntemi karşısında ampirik (deneyimsel) temeller üzerine kurmaya elverişli bu etik, hemen hiç açıklama ihtiyacı duyulmaksızm değersiz bir ahlak sistemi mumamelesi görmektedir.[2]

Modern ahlak felsefesinin ana eğilimine ters düşen Schopenhauer etiğinin tasarımını, bir karşılaştırmayla daha iyi kavramak mümkündür.

Klaus Jürgen-Grün'e göre, merhamet etiğinin modern normatif etik'çe dışlanması, merhamet/acıma kategorisi konseptinin yanlış bir yorumundan kaynaklanmaktadır. Bu da Schopenhauer felsefesine değil, bu felsefeye ilişkin ortalıkta gezen yanlış bilgiye fatura edilmesi gereken bir durumdur. Schopenhauer'in kavrayışında 'merhamet,' bireyi, bu baştan aşağı acılara ve ıstıraplara boğulmuş, yokluk ve yoksul-

1 Klaus, Jtirgen- Grün, *Arthur Schopenhauer, Beckshe Reihe,* s. 103-106.

2 Oliver Hallich, *Mitleid ııııd Moral,* (Schopenhauer'in Merhamet Htiği ve Modern Ahlak Felsefesi), 1998, s. '78.

luklar dünyasının önemsiz bir parçası olduğu bilgisine götürmesi gerekirken, yanlış yorumda merhamet, duygusal bir ruh hali olarak ortaya çıkar. Bu ruh halinde acıma duygusuyla kıvranan birey, öteki bireyin acılarına ortak olmaya çağırılır. Schopenhauer'de merhamet duygusu insanı, kendisi gibi acı çeken öteki kişi ile aynı düzleme koymasını sağlarken, bu kavrayışta, acıyan kişi, ötekine üstten bakar.

Bu yanlış kavrayışın ötesinde, günümüz felsefesi büyük ölçüde Ernst Tugendhat'm "*Vorlesungen iiber Ethik,* 1993"te ileri sürdüğü, "Schopenhauer'in ahlakı kavrayışında aslında bir ahlak kavrayışı bulunmadığı" yolundaki görüşü paylaşma eğilimindedir. Tugendhat'ı bu sonuca götüren değişik anlayışlar bulunmaktadır. Tugendhat'm Schopenhauer'e ilk eleştirisi, düşünürün elinde bir *iyi* kavramın bulunmadığı şeklindedir. Böyle olunca da onun ahlak felsefesinin bir siyaset felsefesi içinde kendine yer bulması imkânsızdır. Ayrıca gene bu felsefede bir ahlak buyruğunun (imperatif'in) yer almayışı ve giderek Schopenhauer'in zorlama ve yaptırımları kabul etmeyişi bu zaafı beslemektedir.

Ahlakın normatif ilkeler kullanmadan, yaptırımlar, kategorik buyruklar getirmeden de ampirik (insanın deneyimleri çerçevesinde) temellendirilebileceğini Tugendhat kabul etmemektedir. Bu etik anlayışında *ahlak, alternatiflerin akılla tartışüabildiği normlara* dayanmadan edemez (s. 198).

Tugendhat'm, dinci ve gelenekçi argümanları felsefeden ayıklamaya çağrı çıkardığı yer-

de, Grün'e göre, Schopenhauer'in merhamet etiğinin çağdaş etik tartışmasına ayna tuttuğunu da görebiliriz. Tugendhat dinci ve gelenekçi argümanların tek tek nelerden ibaret olduklarını göstermekte yetersiz kalırken, Schopenhauer bunları, daha önce de değindiğimiz gibi "ilahiyatçı ahlak öğretileri" kapsamı içinde ele almıştır. Değinmiştik; Schopenhauer, yeniçağ felsefesi içindeki dinci ve gelenekçi argümanların temelinde buyrukların (imperatiflerin), gereklilik önermelerinin, en yüce iyi düşüncesinin ve de gene insan aklının bulup uydurduğu ebedi mantıksal hakikatlerin yattığını söyler. Bu da, Tugendhat'ın belirlemeye yanaşmadığı dinci ve gelenekçi argümanları temellendirme çabası anlamına gelir.

Schopenhauer etiğinin merhamet kavrayışına yönelik eleştiri, bu etiğin günümüzde de canlılığını koruduğuna bir işaret olarak kabul edilebilir. Tugendhat bir yandan bu merhametin kavramsal olarak belirlenmediğini söylerken bir yandan da bizzat kendisi, öteki, aklın, anlama yetisinin ürettiği kavramlarla rekabet etmesi gereken bir 'merhamet kavramı'nı Schopenhauer'in adına tasarlamaktan geri kalmaz. Oysa sıkça değinegeldiğimiz gibi, Schopenhauer'in *merhamet'i tam da, öteki akıl operasyonlarının ürettiği kavramlar ile karşılaştırılamayacak oluşu ile öne çıkmaktadır.* Sonuçta Tugendhat, "umursamayan özgecilik" gibi, Schopenhauer'de bulunmayan bir ifadeye yer vermektedir.

Burada ayrıntılara girmek durumunda olmadığımız Tugendhat düşüncesinin eğilimi,

felsefede yepyeni bir anlayışa da işaret etmektedir. Günümüz felsefesinde *normatif ahlak felsefesi,* felsefenin büyük bölümlerini eline geçirmiş gibi bir durum vardır. Schopenhauer'in ahlak felsefesine ise, belirtiğimiz gibi, yaptırımcı ahlak normları sistemi kadar uzak bir şey olamaz. Modern etik tartışmasını Schopenhauer'in *irade* metafiziği ile karşılaştırmak, günümüzdeki felsefeye de eleştirel bir bakış anlamına gelebilecektir. Çünkü bu felsefe, ilk kez Schopenhauer'in ortaya attığı çok çetin bir soru ile, ahlakın normatif bir dayanağa ihtiyacı bulunup bulunmadığı sorusu ile hesaplaşmak durumunda kalacaktır.

Ne var ki analetik felsefe bu soruyu tek tük girişimlerle ele almış gibidir. Örneğin Ulrich Steinvorth, "*Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*" (1990) kitabında, "çoğu toplumların gelenekleştirebildikleri ahlak kavramı, herhalde Schopenhauer'in formülü ile örtüşmektedir," (s.30) diyor. Steinvorth, Schopenhauer etiğinden hareketle, örneğin Habermas'm *diskurs* etiğine eleştiriler yöneltiyor.

Buraya kadar kısaca günümüz felsefesindeki *normatif-diskurs*'a dayalı ahlakçılığın Schopenhauer ahlak felsefesinin ampirik, bireyin deneyimler dünyasını, yüreğindeki merhameti ölçü alan, her türlü akliliğin, normatifliğin ötesindeki kavrayışıyla kısaca karşılaştırmış olduk. Gerçi günümüz felsefesi de tıpkı bilimi gibi, büyük ölçüde güncelleşme, güncel sorunlarla ilintilenme baskısını yaşamaktadır; bu bağlamda, Schopenhauer felsefesine geri dö-

nüşün bu baskıya pek bir katkısı olmayacağı da açıktır; ne var ki Schopenhauer etiğinin ortaya attığı soruların hepsine cevap verilebilmiş değildir. Özellikle çevreciliğin bilinç oluşturma çabalan göz önüne alındığında, onun etiğinde hayvanlara ayrılmış bölüm apayrı bir güncellik kazanmaktadır.

Bu çok tartışılan "hayvan etiği" bağlamında bugüne kadar ortaya dişe dokunur bir gelişme konmuş değildir. Hayvan etiği konusunda verilmeye çalışılan bugünkü cevapların hiçbiri yeterli gözükmemektedir.

Günümüz etik yöntemine kalacak olursa, insan ahlakına ilişkin normlara yönelik adımlardan sonraki ikinci bir adım, bu kez de hayvanlara yönelik ahlakın normlarını bulmak durumundadır. Schopenhauer insan ile hayvan arasındaki ayırımı bu bağlamda ortadan kaldırarak böylece, hayvanları da düşünmemizi sağlayacak normlara yönelik bir arayış yolunu da imkâısızlaştırır. Hayvanlar onun etiğinde daha baştan bütün yaratıkların arasında eşit düzlemde yer alırlar. Onlara yönelik bütün insan bencilliğinin daha baştan engellenmesi şarttır. Ahlaki bir eylemin vazgeçilmez şartlarından biridir bu. Schopenhauer, insan ile hayvanın özde ve asıl belirleyici olan niteliklerde bir ve tek olduklarını görmemesi için bütün duyularının körleşmiş olduğunu söyler. "*Ahlakın Temmeleri Üzerine*" insanda, hayvandan fazla olarak soyut düşünme yeteneği, akıl bulunmaktadır, bu ise sadece büyük beyin kabuğunun, yani bir tek organın gelişmesiyle, yani somatik (bedensel) bir farklılıkla insana sağlanmış bir üstünlüktür, o kadar.

Din Felsefesi

Schopenhauer'in *irade*'yi olumsuzlama öğretisi onun ahlak felsefesinin çekirdeğini oluşturup düşünürün din alanına uzanmasını da sağlar. Gerek Schopenhauer metafiziğinin gerekse dinsel inancın başlıca ilgisi, dünyayı aşmak, öte dünyada kurtuluşa ulaşmaktır. Hem *irade* metafiziği hem de din, insanın manevi kurtuluşa duyduğu bu ihtiyacın varlığını gösterirler. Yeryüzünde sonu gelmeyen acılara batmış insanın kurtuluşudur bu.

Schopenhauer'in *irade* metafiziğinin, ahlak öğretisi düzleminde sonsuz bir manevi kurtuluş özlemine dönüşmesi gibi, ilahiyat ve kiliseye yönelik eleştirisi de dinsel görünümlü bir kurtuluş öğretisine doğru gelişir. Schopenhauer'in aydınlanmanın ahlak felsefesine yönelik eleştirisi onun kendi ahlak anlayışının ve ahlaka yüklediği işlevin sonucuydu, onun ateizmi ise *irade* metafiziğinin gizli dinselliğinin bir ürünüdür.

İnsan fiziksel ölümle manevi kurtuluşa erişemez. Çünkü ölüm, tıpkı güneşin batışında olduğu gibi, fiziksel dünyaya ait bir olaydır. Manevi kurtuluş ise ancak metafiziksel düzlemde mümkündür, ampirik, reel düzlemde söz konusu olamaz. Manevi kurtuluş, yıldızlar, güneşler, Samanyolu, galaksiler ve yeryüzü günü gibi somut, alabildiğine reel şeylerin azizlik ve kutsallık nitelikleri bakımından bir hiç olmalarının bilincine varılmasıyla başlar. Hiçliğin farkına varılması anlamındaki bu *nihilizm* manevi kurtuluşun bir biçimidir.

Schopenhauer felsefesi her ne kadar derin bir mistik, dolayısıyla da dinsel boyut içeriyorsa da, onun *irade* metafiziğinin söz konusu olduğu yerde din felsefesi tanımı belli kayıtlar konarak kullanılmalıdır. Schopenhauer, Hegel ve din felsefesinin ünlü siması Schelling'ten farklı olarak , din felsefesinin hem konusunu hem de kavramını reddeder. Bu reddin arkasında, felsefeyi pozitif bir din öğretisiyle eş düzeye koydurmama kaygısı yatmaktadır.

Doğa Hüzün Tanımaz

Schopenhauer'e göre din, yürek arzularının nesneleşmesidir de. Düşünür bu görüşü Hume'dan almıştır.

Schopenhauer dinleri iyimser ve karamsar/kötümser olmak üzere ikiye ayırır. Kendi öğretisinin düşüncelerinin konumuna ancak karamsar dinlerin denk düştüğünü düşünür. Radikal keşişçe yaşanan bir Hıristiyanlık ve başta Budizm olmak üzere Uzakdoğu dinleri bu karamsar gruba girerler. Budizmde yaşama *irade'sinin* olumsuzlanması, dünyanın haz ve zevklerinden, baştan çıkartıcı etkilerden uzak durma öğretisinde kendini gösterirken, Hıristiyanlığın metafiziksel öğretisindeki ilk günah aynı olumsuzlanma işlevine denk gelir.

Gerçi dünyanın acı ve ıstıraplarından manevi kurtuluş yoluyla kurtulmak, Schopenhauer öğretisinin amacıdır, ama bu amaca ulaşırken o işin içine bir Tanrı karıştırmaz. Karşımızda bir tür *dinsel ateizm* gibi bir durum bulunmaktadır. Bu ateizmde ahlak, ilahiyattan ayrı bir yerde

kurulmaya çalışılır. Schopenhauer tektanrıcı halkların dinlerinde ateizm ya da tanrıtanımazlığın, her türlü ahlaki ilkeden yoksunluk anlamına geldiğini herhalde bilmekte, dolayısıyla ahlakın, Tanrı'sız bir dünyada da inşa edilebileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Schopenhauer felsefeyle karşılaştırdığında, dinlerin felsefenin gerisinde kaldıklarını düşünür. Felsefe öğretileri kendilerini apaçık sunarken, dinler örtünmek, gizlenmek zorundadırlar. Dinler, bu örtü ve bu kap içinde, bir yerden başka bir yere taşınır. Bu anlamda dinler, çiğ insan aklının ve duygusunun öylece alamayacağı hakikatlerin mitik örtü altındaki halidirler. Bir din, "hakikati yalanın gizleyici kılığı altına sokmadan" edemez. Dinsel hakikati gizlemenin başlıca elemanları *mitos^ye... alegoridir.* Din, hakikat karşısında yer alan bir karşıtlık değildir; bizzat kendisi hakikati öğretir. Felsefeden farklı olarak dinler, ateş böcekleri gibidirler; ışıldamak için karanlığa muhtaçtırlar. Belli bir derecedeki cahillik, onların içinde yaşayabilecekleri biricik zemindir. Astronomi, doğabilim, jeoloji, tarih, coğrafya ve felsefe yaygınlaşıp gelişince, vahiye ya da mucizeler öğretisine dayalı her inanç batıp gitmekten kurtulamayacaktır. Bu durumda inancın yerini felsefe alır.[1]

Schopenhauer'e göre din, halk için gereklidir. Dinler halk metafiziğidir ve kodlanmış bir hakikati oradan oraya taşırlar. Bu anlayış doğrultusunda Schopenhauer bir dinin değerini içerdiği hakikat miktarına bakarak belirlemek

1 *Plıilosophische Vorlesungen,* Toplu Eserler içinde 9/10 Cilt, s. 382.

ister. Din, hakikati alegorilerin örtüsü altına gizlediğine göre, bu hakikatin, alegorinin örtüsü altından ne kadar belirginleşebildiği de dinin değerini belirleyen bir kriter olacaktır. Öyleyse dinin hakikati, onu örten örtünün ne kadar "şeffaf" olduğuna bağlıdır.

Din, insanlara bütün varlığın ortak doğası hakkında bir fikir verir; bu ortak doğa içinde bireysel farklılıklar tamamen önemsizleşir. Bireysel olan zaman ve mekân yapısına boyun eğer, dinler ise bireysel olanı aşkmlaştırırlar. Schopenhauer hayata yönelik bakış tarzını ve ateist kurtuluş öğretisini kendine özgü bir tür ölümsüzlük öğretisine dönüştürür. Bu öğretide *doğum* ile *ölüm* birbirini karşılıklı belirleyen, nötrleştirip aşan yanlardır. *İrade,* onun bütün fenomenlerin içindeki "kendinde şey" ve de bilgi edinen özne, "bütün fenomenlerin seyircisi" felsefi düzlemden bakıldığında, doğumdan ve ölümden etkilenmezler. Ölüm, felsefede korkutuculuğundan bir şeyler yitirir. Schopenhauer'e göre ışıl ışıl hayat görüntüleriyle süslenmiş antik çağ lahitleri, yanıp yakman izleyicisine şöyle seslenir gibidirler: "*Natura non contristatur*/Doğa hüzün tanımaz."

Sanatın ve Güzelin Duyurduğu Haz

İnsanın, acının ve ıstırabın baskısından ebediyen ancak keşişçe ya da bir aziz gibi yaşayarak kurtulabileceğini ileri süren Schopenhauer, gene de kısmi rahatlamaların, geçici kurtuluşların bir yolu olarak doğanın ve sanatın işlevine işaret eder. Böylece estetik ve doğa felsefesi, felsefenin ayrılmaz zorunlu parçasına dönüşürler. Her türlü çıkar düşüncesinden uzak halde sanat nesnelerine derinlemesine nüfuz eden kişi, *irade*'*nin* onu içine ittiği kölelikten ve despotluktan kurtulur. Schopenhauer'in "güzel olana" ilişkin teorisi, onun kötümser, karamsar dünya görüşü içinde meşruiyetini bulur. Burada Nietzsche ile aralarındaki derin fark ortaya çıkar; Nietzsche sanatı, "güç *irade*'sinin" hizmetine sunar ve merhamet teorisinin bütününü reddederken; Schopenhauer sanatı, *irade*''nin. kör baskısına direnmenin bir yolu, onu olumsuzlamanın ön basamağı olarak alır.

Estetik bakış açısını *irade* nin olumsuzlanması öğretisinin içine almak epey sorun çıkarmıştır. "Güzelin ve estetiğin metafiziği'nde, isteğimizle,*iradémizle* hiçbir ilintisi olmadan bir nesneden haz ve sevinç duymak, onun hoşumuza gitmesi nasıl mümkündür?" diye sorar.[1] *İrade*'*vaizin* yönlendirdiği amaçlardan hiç etkilenmeden, bunlardan tamamen bağımsız bir şekilde güzelin bizde sevinç ve hoşlanma duygusu yaratması iddiası bir çelişki oluşturur gibidir. Schopenhauer Platon'un *idea*'larmı *irade* ile fenomenlerin arasına bir yere yerleştirip bu sorunu çözmeye çalışır. İdea'lar nesneler dünyasının düzenleyici ilkesi olan yeterli neden ilkesinin kapsamının dışında kalıp *irade* ile fenomen arasındaki bağlayıcı halka olarak insanın, dünyanın (gerçekliğin) özüne ulaşmasını sağlarlar.

İdea, sanat yapıtı içinde amacı, maksadı bulunmayan salt zekâ olarak görüniirleşir. Günlük hayatın yoksunluklarını, dertlerini, sıkmtı-

1 Agy, s. 457.

larını sanat karşısında arkamızda bırakırız. Fenomenlere, nesnelere hayat veren *irade,* sanatta devre dışı bırakılmış gibidir. İdea'nm (ide'nin) sanat eseri içinde ortaya çıkışı, zaman ve mekândan yoksun olanın zaman mekân içinde, ama bunlara bağımlı kılınmadan temsili demektir. Böylece sanatın nesnesinden hoşlanma, ondan haz ve zevk duyma durumu ortaya çıkar, acı ve ıstıraplar unutulur. Sanat özü gereği acısızdır. Aslında acıya katılma olan dünyaya katılma durumu, temaşa ettiğimiz nesnenin karşısında, o salt öğrenme, bilgi edinme, kendini tamamen unutma durumunda, bir hazza dönüşür. Ne ki insanların çoğu böyle salt bir kavrayış gerçekleştirme yeteneğinden uzaktırlar; sanatçıda ise bu yetenek doğal olarak vardır.

Kant'ın, çıkarsız, salt hoşlanma olarak tarif ettiği estetik ilişki ile Schopenhauer'in estetik anlayışı arasındaki uzaklık belirgindir. Schopenhauer için estetik ilişki, estetiği aşan bir yan içermektedir; çünkü bu ilişki, bireyselliği aşmaya imkân vermektedir. Bu bağlamda, sanatın her türlü amaçtan azade olduğunu ileri süren romantik sanat teorisinin yansımalarıyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Sanat, bütün amaç ve hedeflerin üzerindedir; hiçbir yere ulaşmak istemez. Salt içgörü gerçekleştiren dâhi sanatçı salt gözlemleyen, tanıyan bir öznedir, o bir "dünya gözüdür". Dünyanın kavranmış özünü, bu özü zaman, mekân ve nedensellik yapılarına tabi kılmadan sanatta yansıtmayı becerir.

Gördüğümüz gibi, Platoncujdert öğretisi olmadan bu sanat teorisinin kurulması imkânsızdır. Zaman, mekân ve nedensellik yapıları dışmda bir yere basması gereken bu sanat teorisi, *idea* öğretisinde kendini kurtarır, dayanağını bulur, diyebiliriz. Dünya muammasının yorumlayıcısı olarak sanatçı, *idea*'lar dünyasında kendini yuvasında bulur. Hegel "mutlak *geist*"m sanatta yansımasından söz ederken Schopenhauer doğrudan doğanın içinde estetik bir yan görür, güzel doğanın içinde güzel sanat da yer alır ona göre.

Fenomenlerin bilgisine ulaşmak için "yeterli neden" yasasını izliyorduk. İdea yolundan giderken, bu alanı terk edip zdea'ların özünü gören kavrayıcı görü'ye yöneliriz; bu da, dünyanın ebediyen kendiyle aynı kalan özünü kavramak, bunu yaparken ne akla ne de anlama yetisine başvurmamak demektir. Buradaki kavrayış, dâhi sanatçı anlayışıyla tamamlanmak durumundadır. Dâhi, ne anlama yetisiyle ne de akılla ulaşılabilecek bilgiye, gerçeğin özüne ulaştırır bizi. Demek ki, diskursif dediğimiz akıl-mantık yoluyla elde edilen bilgi'nin dışındaki bir özel bilgi, bilme durumuyla karşı karşıyayız sanat alanında. Schopenhauer'in dâhiden umduğu, mistiklerden beklediğinden farklı değildir. Dünyanın salt gözü olarak dâhinin bize özü göstermesini bekler. Dâhinin bize gösterdiği yoldan nesnenin içinde tamamen eriyip giden temaşa, tefekkür yoluyla kendimizi tamamen unuturuz, salt içgörücü bir davranış oluştururuz. İşte bu, dâhi kişinin davranışıdır. Dâhi sayesinde başlangıçta *iradenin* hizmetinde olan bilgi, *irade*'nin elinden alınır ve kendi kendine yeterli hale gelir: Bilgi kendinin amacı olup çıkar başka hiçbir mercie hizmet etmez.

RANTIYE BIR DUŞUNURUN GÜNÜMÜZE UZANAN ETKISI

Schopenhauer'in düşünce sisteminin içinde sınırlı, ama ana tematik sorunlara değinen, çok yoğunlaştırılmış bir tur atmış oluyoruz. Schopenhauer felsefesi uzun süre unutulmuş, kendine yandaş bulamamıştır. Bunun bir nedeni de düşünce sistemi içine anlamayı oldukça zorlaştıran, başka sistemlerde birbiriyle çelişen birçok motifi almış olmasıdır belki. Gördük ki, düşünür karşımıza bir yerde transzendental bir filozof, aşkın olanı sistemine alan bir idealist olarak çıkıyor; sonra bakıyoruz bir materyalist, dönemin fizyolojik düşüncelerinin etkisinde materyalizmin sularında dolaşıyor. Metafiziği sistemine sokuyor, ama Kantçı metafiziği eleştirmeden de edemiyor; aydınlanmanın akla olan güvenini hiçe sayıp dünyanın özüne *sezgisel-mistik* yoldan ulaşmayı öneriyor. Bu yol, Lukâcs'm "*Aklın Yıkımı*" başlıklı üç ciltlik önemli çalışmasında "irrasyonalizmin" girişinde bir yerlerde bulunuyor. "Schopenhauer-Nietzsche ve Kierkegaard" bölümlerini yaymevimizce hazırladığımız bu önemli metnin Schopenhauer ile ilgili bölümünü düşünce ile 'kişinin toplumsal' varoluş tarzı arasındaki bağı vurgulayan sistematiği hatırlatmak için burada da kısacık

özetleyeceğiz; Hegel ile aynı dönemde, Kant'ın ardından akla sırtını dönen bu düşünürün karamsarlığını, kötümserliğini Alman burjuvazisinin ve burjuva, küçükburjuva entelektüelinin tarihsel-sınıfsal konumundan ayrı ele almak oldukça zor görünüyor Lukâcs'a.

Sonuç olarak Lukâcs, Schopenhauer'in ortaya çıkışını, Hegel'in ardından Alman idealizminin çöküşünün ifadesi saymaktadır. Hem Sol Hegelciler hem de Sağ Hegelciler ilginç bir şekilde Schopenhauer ile aralarına mesafe koyma yoluna gitmişlerdir. Kant'ın felsefesinin yanında reaksiyoner (gerici) sayılabilecek ve iç çelişkilerle bezeli, zor anlaşılır bu sistem için Franz Mehring, "Alman 'Spiessbürgertum' katmanının ilk düşünürünün felsefesi," der. "Spiessbürger": Dar kafalı, küçük hesaplı burjuva demektir; VVilhelm Windelband ise, Lukâcs bağlamında sözünü ettiğimiz "irrasyonalizminden" söz eder düşünürün.

Yirminci yüzyılın ortalarından başlayarak akademik felsefe mıntıkasında Schopenhauer felsefesine "irrasyonalizmin" belgesi gözüyle bakılır olmuştur. Özellikle György Lukâcs sözünü ettiğimiz çalışmasında ve başka yerlerde, Schopenhauer'in karamsarlığını, dünya karşısındaki kötümserliğini, Alman restorasyon döneminin (kadim düzeni tesis etme girişimlerinin) karakteristik özelliği olarak anlar.

Lukâcs'a göre Schopenhauer felsefesi, Schelling'in öncüsüdür; ama tarihsel sıradan bakıldığında, Schelling felsefesine göre çok daha gelişmiş bir irrasyonalizmi temsil eder.

Schopenhauer sadece Alman felsefesi içinde

değil, uluslararası ölçekte de irrasyonalizmin katıksız, yoz burjuva temsilcisi olarak çıkar karşımıza.

Lukâcs'a göre, Almanya'nın reaksiyoner (gerici) felsefesi, kırklı yıllarda, çok çeşitli yollardan da olsa, dönüştürülmüş bir restorasyon çizgisi izlerken, Schopenhauer tamamen kaybolmuş, unutulmuş bir toplumdışıdır. 1848 devriminin yenilgisi ideolojik düzlemde de Almanya'nın karşısına büyük ölçüde değişik yeni bir durum çıkarttığında, Schopenhauer neredeyse bir gecede ünlenir, Feuerbach'ı Alman burjuva sınıfının ideolojik düşünürü konumundan itip onun yerini alır. Bu bağlamda 1848 devrimi öncesi ve sonrası, Richard Wagner'in değişimlerini de düşünmek yararlı olacaktır Lukâcs'a göre.

1848 devriminin yenilgisi Almanya için yepyeni bir durum yaratmıştır. Almanya sadece "burjuvalaşmakla" kalmamış, Alman burjuvazisi, hızla kapitalistleşen Almanya'da bu süreci kullanarak politik iktidarı ele geçirmeye yanaşmamıştır; bunun sonucunda bir yandan kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu, öte yandan feodal-monarşik güçlerin, Prusya Hohenzoller Hanedanlığı prenslerinin politik gücü temsil edip hükümet ettiği bir Almanya'dır burası. Demokratik devrimin yenilgisinin Almanya'ya yansıyan özü budur, ekonomik gücü elinde bulunduran sınıf ile yönetici sınıfın ayrı ayrı oluşu.

Schopenhauer'in etkisinin Almanya sınırları dışına taşmasında etkin olan etmen, bu Bonapartist yönetim durumunun örneğin Fransa'da

da ortaya çıkmasıydı. Fransız burjuvazisi ve entelektüelleri de 1848 devriminin yenilgisinin ardından III. Napoleon karşısında teslim olmuştu. Gerçi Lukâcs'a göre, Fransız burjuva sınıfının ve entelektüllerin teslimiyeti, en azından ideolojik bir mücadeleyle direnmelerini engellememişti. Alman burjuvazisi ise, tam teslimdi Prusya Hohenzoller yönetimine.

Lukâcs bu analizde, Schopenhauer'in etkisini, onun irrasyonalizminin burjuvazinin sosyal varlığı üzerinde temellenişini açıklamış sayar kendini. Alman felsefesi, 1848 yenilgisinin ardından, burjuva toplumunun bu ikinci büyük krizi döneminde uluslarası düzlemde felsefenin öncü rolünü üstlenmiştir; tıpkı 1789 devriminin ardından olduğu gibi. Ama bu iki dönem arasında fark büyüktür; 1789 Fransız devrimi ardından, Alman felsefesi, dönemin ilerici diyalektik sorunlarını özellikle Hegel felsefesinde formüle edebilmiştir. Gerçi o dönemde de gerici bir kanalı vardı Alman felsefesinin, ama ilerici eğilimler felsefede kendine yer bulabilmişti.

1848 sonrası ise çok farklı bir döneme işaret eder. Çünkü bu dönem Alman düşüncesinin doruğunu temsil eden Marx-Engels felsefesinin de etkili olduğu dönemdir. Ancak bu felsefe artık burjuvazinin değil, işçi sınıfının felsefesi olarak öne çıkar. Felsefe, Lukâcs'ın deyişiyle, burjuva zemini terk etmiştir. Bu terk edişle birlikte burjuva düşüncesinin ilerici dönemi de, mekanikçi materyalizmin ve idealist diyalektiğin etkisi de burjuva felsefesi alanından çıkmıştır. Gerçi, Hegelciliği dağıtma yönünde Schelling ve ondan daha fazla Kierkegaard öne çıkarlar,

ama bu gericilik, başka bir döneme, az sonraki emperyalizm dönemine denk düştüğü için bunları Schopenhauer'den ayrı tutmak gerekir.

Schopenhauer'in eserlerini, Hegel felsefesinin yükselme döneminde yazma gibi bir tuhaflık vardır ortada. Bu bakımdan 1848 sonrasının şartlarını adeta önceden tahmin eden ve bu şartlara göre düşünen bir öncü vardır karşımızda. Ama sonuç olarak, en uç reaksiyonun, en uç gericiliğin ideolojik önderliğini yapmak Schopenhauer'e nasip olmuştur. Ardından Nietzsche, Lukâcs'a göre, bu irrasyonalizmi sosyalist düşüncelere karşı kullanma yoluna gidecektir.

Lukâcs'a göre, Schopenhauer'in kişisel öyküsü de, felsefesinin niteliğini belirleme bakımından etkilidir. Onun toplumsal varlığını belirleyen kişisel özelliklerinin başında tam bir rantiye yaşantısı içinde olması gelir. Hayat tarzı onu bütün öteki öncülerinden ve Alman entelektüelerinden ayırmaktadır. Örneğin Fichte neredeyse bir yarı proletarken ve ötekiler birer küçük burjuvayken, Schopenhauer tam bir büyük burjuvadır. Bu nedenle de Alman küçük burjuva entelektüellerinin yaşama tarzı ve dertleri ona yabancıdır. Örneğin çok yaygın olan özel öğretmenlik gibi çalışmalara girmek zorunda hiç kalmamış, geçinmek için rantiye gelirini artırma yoluna gitmiş, ötekiler hayat kaygısına düşmüşken, bol bol gezmiş; kısa bir tüccarlık denemesinin ardından, rant gelirleriyle lüks bir hayat sürmüş, üniversitedeki görevini bile hayatına renk katan bir iş olarak görmüştür.

Kapitalist yoldan gelişmiş Avrupa ülkelerinde iyice belirginleşmiş rantiye yazar tipinin Almanya'daki ilk büyük örneğidir Schopenhauer. (Nietzsche ve Kierkegaard'm da bir ölçüde rantiye hayatı sürdüklerini biliyoruz.) Bu ekonomik bağımsızlık, sadece dönemin yarı-feodal-» devletçi etkilerinden uzak kalmayı mümkün kılmakla kalmamış, bu üretim ve politika düzlemlerinin zihinsel, düşünsel akımları da ona uzak olmuşlardır. Bu bağımsızlık, ödün vermeden her türlü sorunda kişisel, fevri çıkışlar yapmasına fırsat vermiş, "isyancı" bir düşünür olarak ünlenmesini sağlamıştır. Nietzsche onun "kimseye boyun eğmediğini" övgüyle öne çıkarır.

Elbette bir yanılsamadır bu bağımsızlık. Lukâcs, onun ömrü boyunca ailesiyle, maddi varlığını değerlendiren sorumlu kimselerle inceden inceye nasıl mücadele ettiğine dikkati çeker. Lukâcs bu bağlamda onu,Voltaire'e benzetir. O da bir rantiye hayatı sürmüştür, ama Schopenhauer'den farklı olarak, feodalizme karşı bağımsız, özerk bir düşüncenin temsilcisi olma uğruna yapmıştır bunu.[1]

Aynı Lukâcs, Schopenhauer'in, kapitalizmin savunulmasında bu işi doğrudan, apaçık yapan düşünürlere göre daha yüksek bir biçim bulduğunu söyler. "Doğrudan savunma, kapitalizmi mevcut düzenlerin en iyisi olarak sunarken...dolaylı savunma kapitalizmin kötü yanlarını işleyip...kabaca öne çıkartır, ne var ki bu yanları kapitalizmin özellikleri olarak açık-

1 György Lukâcs, *Die Zerstörung der Vernunft,* band 1, s. 172-177.

lamak yerine, insan varlığının, bütün varoluşun özellikleri olarak sunar."[1]

Klaus-Jürgen Grün, bu değerlendirmeyi reddetmemekle birlikte, düşünürün 'yeni' metafiziğine dikkati çekiyor. Ona göre Schopenhauer'in on dokuzuncu yüzyılın düşünce dünyasını küçümsemesi ve eleştirmesi ve bu eleştiriyle birlikte hakikat olgusunu büyük bir heyecanla öne çıkarması, onun zrade-metafiziğinde temellenen tutumlardır. "Schopenhauer metafiziğinin öteki metafiziklerden farklı yanını, onu yeniden belirleyişini görmezsek ve metafiziği bütün olarak reddedersek, karşımızda apolitik bir irrasyonalizm bulunduğunu söyleyebiliriz," diyor Klaus-Jürgen Grün. Grün'e göre, Schopenhauer metafiziğinin, öz ile fenomenin özdeşliği konusundaki yüzeyselliğine, dünyanın (gerçekliğin) soyut kavramlar aracılığıyla sürekli olarak yeniden yansıdığı tezlerine kesinlikle karşı çıkıp hem "sistemlerin" hem de aklın/mantığın öncelliğini reddederek, on dokuzuncu yüzyılın kültür ve toplum eleştirisi eğilimlerinin içine rahatlıkla girmektedir.

Ahlaki yönü ağır basan yazar ve sanatçılar üzerinde Schopenhauer düşüncesinin etkili oluşunu da anlamak mümkündür. Leo Tolstoy, "en dâhi insan"[2] dediği Schopenhauer'in yapıtlarının Rusçaya çevrilmesini önermiştir. "*Düşünceler ve Hatıralar*" başlıklı çalışmasında Tolstoy, Schopenhauer'in şu görüşünün altını çizer: "Hayvan ile metafiziksel düzlemdeki özdeşli-

1 Age. 181.

2 Yayınevimizce yayınlanan "*Kreutzer Sonat*"*ta,* özellikle Schopenhauer etkisi belirgin biçimde görülüyor.

ğinden haberdar olsa, kimse bir hayvanı öldürmezdi. Ve gerçekten de yaşayan her şeyin birbiriyle bu özdeşliği olmasaydı, durum korkunç olurdu. Sadece, insan dünyada yapayalnız olsaydı durum ne kadar ürkütücü olurdu, bunu düşünmek yeter."[1]

Burada son olarak Schopenhauer'in ünlü besteci Richard VVagner üzerindeki etkisine de değinmek yerinde olacaktır. VVagner'e göre de müzik bize Schopenhauer'in sözünü ettiği "Yaşayan her şeyin özdeşliği"ni yaşatabilecek müthiş bir özelliğe sahiptir. *İrade*'nin kopyası olan müzik, dram sanatıyla birleşip daha da yetkinleşmeli, bize bu özdeşliği yaşatmalıdır. "Beste yapan müzikçinin eserinde *irade* kendi kendinin bilincine varır," diye yazar VVagner.

Güzel sanatlarla uğraşan sanatçının salt kavrayıcı görü üzerinden susturulmuş *irade*'si, müzikte, evrensel *irade* olarak uyanır.

Schopenhauer dönemini, onun toplumsal varlığının ekonomik, politik, düşünsel koşullarını kısaca belirttikten ve yaygın çağdaş etkisine değindikten sonra, ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra, yirminci yüzyılın hemen başında Freud'un psikanaliz öğretisine uzanan etkilerine bakmak ilginç olacaktır.

Bilinçdışının (İd'in) Olduğu Yerde Ben'im Olmam Gerekir

Ebedi *irade,* bedenimizin karanlık derinliklerinden zaman mekân boyutlarına bürünüp bireyselleşerek fenomenleşince, onun varlığını

1 *Gedanken und Erinnerungen,* Bern, 1942, s. 153.

fark ederiz. Dünyanın asıl itici gücü olarak *irade* kendinde bilinebilecek bir şey değildir; biz onu nesneleşmeleri aracılığıyla fark ederiz.

Metafizik üzerinden bilgisine ulaştığımız, farkına vardığımız şey, dünyanın gerçek yüzünü yüzeydeki tasarımların gerisine gizleyen, iç motorudur. Renkli bir gözlükten bakar gibi, dünyayı kendimiz için huzur verici, hoş renkler içinde seyrederiz. Schopenhauer felsefesinin aydmlanmacı radikalliği, insanların gözünden bu hoş gösterici gözlüğü çekip alma ve onun beyninin ürünü olan imajları, dünyayı kutsal bir nur içinde gösteren yanılsamaları ortadan kaldırmayı hedefler. Böylelikle dünyanın yanıltıcı büyüsü ortadan kalkacaktır. Bedensel varlığın bilinçdışı bu kudretinin farkına vardırılmamız, Freudçu psikanalizin de hedefidir. Schopenhauer'in filozof olarak hedeflediğini, Freud hekim olarak hedefler. Schopenhauer'in *irade* metafiziği, niyet ve amaçları bakımından Freud'un metapsikolojisi ile örtüşür.

Freud'un *dürtü* öğretisi ile Schopenhauer'in *irade* öğretisinin iç akrabalığı bu ilişkiyi açık seçik ortaya koyar. Orada *irade* burada *bilinçdışı,* ahlaki yönden çürük olanın o alabildiğine problematik yanının adıdırlar. Gerek *irade* gerekse *bilinçdışı,* gerçeklik ilkesinin sosyal akılla biçimlenmiş normlarına direnip dururlar. Bu iki derindeki yan, *ben*'in (ego'nun) kendine yeterli, kendinden emirı özerkliğinin görünürde bir özerklik, bağımsızlık olduğunu göstermekle kalmayıp bu *ben*'in (dürtü, bilinçdışı karşısındaki akim) isimsiz, doğaya bağımlı olanın O'd'in, öteki deyişle *bilinçdışı*'nm, ya da *irade*'-

nin) rençberi olduğunu tartışmasız ortaya koyarlar.

(Burada Freud'un meta-psikolojisine kısaca değinmek yararlı olabilir. Freud *psişik aygıtı* önce *birinci topik* adı verilen bir tür modele göre yapılandırır. Burada *bilinçdışı-bilinçaltı-bilinç* kavramlarının üçgeninde bir modelle karşılaşırız. *Bilinçdışı-dürtü* de bu bağlamda öne çıkar. *Bilinçdışı dürtü*'nün kaynağı içsel, organik-biyolojik bir uyarım, bir itkidir. Dürtünün hedefi, organik kaynaklı uyarımı tatmin etmektir. Dürtünün nesnesi, dürtüyü harekete geçiren uyarımı yatıştıracak nesnedir. Burada Schopenhauer'in *irade*'si ile *bilinçdışı* dürtü arasındaki bağlantı kendini ele veriyor.

Dürtüler arasında bastırmaya en çok hedef olanlar, cinsel kökenli dürtülerdir. Cinsel kökenli güdülerin enerjisini *libido* sağlar. *Libido* Freud sisteminde değişik tatmin hedeflerine yönelir; önce kendi öz bedenine yönelir; bu narsistik dönemin ardından dış nesnelere taşınır; kökenindeki cinsel özelliğini yitirdiğinde yücelir, sanata-kültüre enerji verir. İşte libidonun cinselliğini kaybetmesiyle ortaya çıkan enerji, Freud teorisinde, ego'nun, *ben*'in de kaynağıdır.

Freud'un *ikinci topik* diye bilinen psişik aygıt modeli, birincisinin bir tür revizyonudur. Burada bilinçdışı dürtü alanı karşımıza *id* (Almanca *Es)* olarak çıkar. Ego *Ben* olmuştur; bir yanda da *siiperego* (üstben) vardır. *İd* bilinçdışı dürtülerin kökenini oluşturur, ama Freud bu terimi çoğu kez bilinçdışı ile eş anlamlı olarak kullanır. *İd* haz ilkesinin esiri gibidir; yönelimlerini haz ilkesi belirler; *id* sürekli dolayımsız tatmin arar;

kendi dışında hiçbir ilke tanımaz, işte bu noktada "*ben*", haz ilkesine bağlı *id* ile dışın, gerçeklik ilkesinin, öteki deyişle toplumsal normların dengesini kurmaya çalışır. Buradan bakıldığında *ben* bir bakıma akıldır; yer yer bilinçtir, mantıklı mercidir; salt doyum arayan *id*'i, ne zaman ne mekân ne de gerçeklik ilkesinin hükümlerini tanıyan "birincil sürecin" aktörüne haddini bildirip durur. Freud'un psişik aygıt modelinde, *id*'den farklılaşarak oluşan, *libido*'nun cinsel enerji kökenini yitirmiş halinden türeyen *ben,* bir yanıyla *id*'in "gerçeklik ilkesine" uyum sağlayan, bu ilkeye göre dönüşmüş yanıdır. Bastırmalar sayesinde kaynağındaki cinsel ve saldırgan eğilimlerden kurtulmuş, nötrleşmiş bir *libido*'*nun* akıl konumuna yükselmiş bölümüdür. *Ben,* bir akıl mercii olma, bir yargı gücüne sahip olma özelliğiyle gerçekliği değerlendirir, gerçeklik ilkesi ile haz ilkesini dengeler.

Ben, bir bakıma bir akıl mercii olarak, gerçeklik ilkesini, dış dünyayı tanıyan yanıyla, gerçeklik ilkesine uymayan dürtü ve tatmin isteklerini geri çevirir, savunma mekanizmalarını harekete geçirip bunları bastırır. *Siiperego* ya da "üst-ben", *ben*'in bir bölümünün kültürel etmenleri içselleştirmesi sonucunda ortaya çıkmıştır bu modelde.

* *Üst ben*'in başlangıçları, cinselliğin gelişmesindeki bir evre olan *anal* döneme geri gitse de, esasen *odipal devre* denen cinsel aşamanın ürünüdür. Bir tür, "dış yasakları içselleştirme ile tamamlanan üst ben" evresinin bu yasaklan arasında özellikle ahlak normları ve kültürel değerler bulunur.

Klasik Freud modeline bağlı kalan Fenichel, dürtülerin (içgüdülerin) özelliklerini sayarken, dürtü ile Schopenhauer'in *imde*'si arasındaki benzerlikleri sanki özetler: a) Dürtünün amacı tatmindir, b) Bu nesne dış dünyaya ait (fenomenler dünyasından) dürtüyü doyuma ulaştıracak herhangi bir nesnedir, c) Dürtünün kaynağı, organik fizyolojiktir.

Schopenhauer kör *iradeye* hayır demenin yolunun keşişçe ve azizce bir hayat sürmek, motifi *irade* nin isteklerinin tatmini olmayan nedenlere yönelmekten söz ediyordu. Freud modelinde, kısmen akıl ve bilinç mercii olarak karşımıza çıkan *ben,* bilinçdışı dürtünün alanında hâkim duruma gelmeli, körü körüne tatmine yönelmiş dürtüye, gerçeklik ilkesini gösterip onu sınırlamalıdır.

Freud'un psikanalize yönelen yaşamöyküsünde, bizzat kendisinin daha önce histeri olarak kabul edilen hastalarla yaşadığı deneyimler önemli bir rol oynar. Schopenhauer de kendi dürtü öğretisini, Berlin Akıl Hastanesi'nde 1811 ile 1813 arasında yaptığı incelemelere dayandırır. Haftada düzenli olarak en az üç hasta ziyaret eden Schopenhauer, modern uygulamalara rağmen, tımarhanede hâlâ işkence yöntemlerinin de uygulandığını görür. Bu zorlayıcı uygulamanın temelinde Kant'ın töreler (ahlak) yasası bağlamında ortaya attığı o kayıtsız şartsız uyulması gereken "kategori imperatif'inin etkisi büyüktür. Buna bağlı olarak ahlak ve töre ilkelerine patolojik durumlarda bile uyulması gerektiği saplantısı, delilere bile işkence yapılmasını meşru kılmaktadır. Bu nedenle psikiyat-

rik tedavinin amacı her ne pahasına olursa olsun, hastayı akim ve ahlak yasalarının hâkimiyeti altına sokmaktır.

Schopenhauer'in deliliğe duyduğu merak ve düşündüğü çözüm, bu Kantçı uygulamanın mantığına karşıdır. Filozofun deliliğe özellikle ilgi duymasının temelinde ise, özellikle baba ve büyükanne tarafından yaşadığı olaylardır.

Schopenhauer delileri inceledikten sonra, bunların, ne anlama yetilerinin ne de akıllarının herhangi bir hastalıktan muzdarip olmadıkları sonucuna varır. Hastalığın vesilesi, temelde şiddetli bir acı, üzüntü ve ıstıraptır; hiç umulmadık anda kırılan gurur ve onur; karşılık bulmayan şiddetli sevgi; her türlü dehşet verici korkunç yaşantıdır. Delilik, çok büyük acıların *lethe*'sidir. (Yunan Mitolojisi'nde ölülerin, içinden unutma suyunu içtikleri nehir).

Büyük acılara boğulmuş ruh (tin), anılarının ipini koparır; böylelikle ortaya çıkan boşluk, Schopenhauer'e göre, karşımıza çıkacak ilk kurmaca ile hayal ile doldurulur. Böylece kendisini, manevi, zihinsel güçlerini aşan acıdan, ıstıraptan deliliğin içine atarak kurtarır.

Deliliğin kaynağına travmayı yerleştirmesi, bir bastırma, kaydırma mekanizmasının devreyejşirmesi sonucunda acı verici anıların yerine fiksiyonlarm yerleşmesi, Freud'un 1894 yılında tanımlamaya çalıştığı psikozların temel modelini oluşturur. Freud, "savunma nevrozları" hakkında şunları söyler: "*Ben,* psikoza kaçıp sığınarak, katlanılmaz tasarımı (düşünceyi) başından savmıştır. Katlanamayacağı bir tasarım ve düşüncenin etkisinden sıyrılabilmiş bir kimse, sa-

vunma mekanizmasını harekete geçirip kendini korumayı başarmışsa, Freud'a göre, kendini halusinasyonlarla döşeli bir kargaşa ortamında bulur." Demek ki Schopenhauer'in dürtü öğretisini psikanaliz ile birleştiren "bilinçdışmm" öneminin yanı sıra, Schopenhauer'in delilik hakkındaki görüşleri de, Freud'un ilerdeki "anıların kaybolması", "bastırma", "kaydırma," "ruhsal buhranların üstesinden gelme", "yedek-oluşturma", "hastalığa kaçıp sığınma" ve de "rüya" teorisinin çeşitli yönleri ve mekanizmaları hakkındaki görüş ve incelemelerinin öncü çalışmalarından biridir.

Freud, "ölüm/ölme dürtüsü" öğretisini ise açıkça Schopenhauer'e geri götürür. Schopenhauer, "*Parerga und Paralipomena*" başlıklı çalışmasında, ölüm üzerine, daha doğrusu insanın kaderinin görünürdeki amaçlılığı hakkında transzendental bir spekülasyon yapar: İnsanoğlunun, doğanın iç yasasınca esrarengiz bir şekilde yönlendirildiğini söyler. "Görünmeyen ve ancak müphem bir görünüş olarak, yansı olarak kendini ele veren yönlendirme, ölüme, hayatın bu asıl sonucuna ve bu bakımdan da amacına kadar bize eşlik eder," der. Ölümün saatinde bütün o esrarengiz (aslında kökü bizde yatan) ve insanın ebedi kaderini belirleyen güçler itiş kakış birlikte harekete geçerler. Bu güçlerin çatışkısından, bütün refahların ve acıların yanı sıra, onun şimdi artık yürümek zorunda olduğu yol hazırlanır; yani onun *palingenese*'si (yeniden doğuşu). Ölüm saatinin o alabildiğine ciddi, önemli, şenlikli ve korkunç karakteri buraya dayanır. Bir krizdir ölüm saati, sözcüğün en güçlü anlamıyla; mahkeme-i kübra.

Freud psişik hastayı hastalığıyla birlikte doğal-ampirik dünyanın içinde ele alıp bilimsel olarak betimlenebilecek dürtü güçlerinin peşine takılmışken Schopenhauer, *irade*'*nin* kökenini son tahlilde zaman dışı bir mıntıkaya taşır. Ampirik bir olgu olan delilik de, bu bağlamda onun *irade* metafiziğine bağlanır. Schopenhauer sanat ve keşişçe bir yaşamın yanı sıra, deliliği de acılara katlanmanın hatta onları aşmanın bir biçimi olarak anlamakla, acının, ıstırabın *irade* ile özdeş olduğu tezini bir kez daha destekler.

Cinsel Sevgi[1]

Schopenhauer'in *irade*'sinin psikanalizin haz ilkesi öğretisinde on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkması birçok bilinçdışı felsefesini de etkilemiştir. Eduart von Hartmann, Cari Gustav Carus, Gustav Theodor Fechner, Immanuel Hermann Fichte gibi düşünürler bilinçdışmı açıklamaya çalışmışlardır. Schopenhauer, bu bağlamda ağırlığı cinsel sevgiye verir. İleride Freud'un yaptığı gibi cinsel sevginin felsefe ve dünya edebiyatının olduğu kadar gerçek dünyadaki ilişkilerin gizli itici gücü olduğunu fark etmiştir. Cinsel sevgi bütün o ayrıntılarıyla, ortaya çıkışındaki çeşitli görünüm ve kılıklarıyla, son tahlilde sadece sahne oyunlarında, romanlarda değil, gerçek dünyada da önemli roller oynamıştır. Schopenhauer'e göre bütün

1 Bkz. *Aşkın (Cinsel Sevginin) Metafiziği*, Bordo-Siyah Yay., 2003.

'aşklar" son tahlilde cinsel dürtünün ürünüdürler. Cinsel sevgi zaman zaman en büyük kafaları bile karıştırmış, devlet adamlarının görüşmelerinin ve bilginlerin araştırmalarının arasına, bunları bozucu şekilde, pılıpırtısıyla girmekten, kendi aşk mektuplarını ve saç buklelerini hatta bakanlık evrakının ve felsefi elyazmalarmın arasına sokmaktan çekinmemiştir. Cinsel sevgi Schopenhauer'e göre önemsiz bir ayrıntı değil, çok büyük bir önemlilik, en büyük ciddiyettir. Bütün o "aşk oyuncuklarımn" en son hedefidir cinsel sevgi, insan hayatının bütün öteki amaç ve hedeflerinin üstünde yer alır ona göre.

Schopenhauer'in *irade* metafiziğinde cinseİ sevginin tuttuğu ciddi ve önemli yerin dünya edebiyatında da farkına varıldığını görüyoruz. Örneğin Thomas Mann, sık sık değerlendirdiği Freud öğretisine itirazlarını yöneltirken. Schopenhauer'in metafiziğine dayanır. Schopenhauer, Thomas Mann için de "bütün modern ruhbilimlerin babasıdır." Schopenhauer'in *irade* metafiziğinden, Thomas Mann'a göre, Nietzsche'nin psikolojik radikalizmi üzerinden Freud'a ve derinlik psikolojisinin kurucularına kadar uzanan düz bir hat vardır. Nietzsche ve Schopenhauer, kimi görüşlere göre, Thomas Mann'm ünlü aile romanı "*Bıddenbrooks*"un metafiziksel içeriğini vermekle kalmamış, Schopenhauer felsefesinin yoğun karamsarlığı, genç Thomas Mann'm hayat karşısındaki duygularını derinlemesine belirlemiştir. Thomas Mann Schopenhauer'i koyacak yer bulamaz; ona göre, karşımızda bir üslup dâhi-

si, büyük bir yazar, bir dil ustası ve güzel sanatçı bulunmaktadır. Onun yapıtları öncelikle sanatçılar ve sanat uzmanları için yazılmıştır Mann'a göre. Thomas Mann, Schopenhauer'in etiği, estetiğin de üstüne koymasından övgüyle söz eder.

YAŞAM ÖYKÜSÜ İÇİN KAYNAKÇA

Zürich baskısı: On cilt, Toplu Eserleri, 1977 Julius Frauenstaedt'in bir araya getirdiği, Arthur Hitbscher'in yeniden elden geçirip bastığı 7 ciltlik *Toplu Eserleri,* 4. Baskı, Mannheim 1988.

Hauptıuerke, 2 cilt halinde; Alexander Ulfig'in son sözüyle.

Der Handschriftliche Nachlass, (Elyazması Olarak Bıraktıkları) Arthur Hübscher, 5 cilt, 1966-1975, 6. Basım, Frankfurt.

Gesprache (Konuşmalar); Yeni geliştirilmiş basım, Yay. Arthur Hübscher, Stuttgart, 1971; *Philosplıische Vorlesungen* (Felsefe Seminerleri), 1913, Toplu Eserleri içinde 9. ve 10. cilt.

Schopenhauer, Johanna, Ihr glücklichen Augerı. Jugenderrinerungen, Tagebücher, Briefe, (Onun Mutlu Gözleri; Gençlik Anılan, Günceler, Mektuplar), Berlin, 1978.

VValter Abendroth, *Schopenhauer,* Reinbek Hamburg, 1993.

Jochaim Aul, *Schopenhaıter-Bibilographie;* (Schopenhauer Yaşamöykiisü), Frankfurt, 1995.

Digitale Bibliothek: Philosophie von Platon bis Nietzche (Platon'dan Nietzche'ye Felsefe, Berlin 1998.

Kuııo Fischer, *Schopenhauers Lebcn, Wcrke und Lehre*

(Schopenhauer Hayatı, Eserleri ve Öğretisi), Heidelberg 1934.

Julius Frauenstâdt, *Briefe iiber die Schopenhauersche Philosophie* (Schopenhauer Fesefesi Üzerine Mektuplar), Leipzig 1854. ,

Wilhelm von Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang Dargestellt* (Kişisel Çevresi) Leipzig 1862,1987 Frankfurt.

Kari Pisa, *Schopenhauer. Kronzeuge einer unheilen Welt* (Lanetli Bir Dünyanın Baştanığı), 1977.

Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die milden Jahre der Philosophie. Eine Biographie,* (Schopenhauer ve FeL sefenin Vahşi Yılları; Bir Yaşamöyküsü) Hamburg, 1996.

Volker Spierling, *Athur Schopenhauer. Eine Einführıng in Leben und Werk* (A. Schopenhauer Hayatına ve Yapıtlarına Bir Giriş), Leipzig 1998.

VVilhelm VVindelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* (Felsefe Tarihi Öğrenim /Ders Kitabı) Tübingen 1912.

Metinde Kullanılan Kaynaklar

Augustinus Auerlius, *Bekenntnisse* (İtiraflar), Frankfurt, 1987.

Ernst Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher ldealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts* (Yeniçağ Felsefesi, II. Alman İdealizmi. 19.Yüzyıl Felsefesi) 4 cilt, 1985; *Das Materialismusproblem, s eine Geschichte und Substanz,* Frankfurt, 1985.

Paul Deussen, Die *Elemente der Metaphysik* (Metafiziğin Öğeleri), Leipzig, 1907.

Kurt Flasch, *Augustinus. Einführung in sein Denken* (Augustinus. Düşüncesine Giriş) 1980.

Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* (Toplu Eserleri kronolojik sırayla, yay. Anna Freud) 1960.

Günter Gödde, *Traditionslinien des "Unbevıussten". Schopenhauer, Nietzche, Freud.* (Bilinçdışının Gelenekçizgileri; Schopenhauer, Nietzche, Freud), Tübingen 1999.

Johann VVolfgang von Goethe, *Farbenlehre* (Renkler Öğretisi), 1984.

Otfried Höfe, *Immanuel Kant, Grosse Denker* (Immanuel Kant, Büyük Düşünürler), Beksche Reihe, 1996.

Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazıları), 19 cilt. 1985-1996.

Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenmart.* (Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlam ve Öneminin Eleştirisi), 1992.

Georg Lukâcs, *Die Zerstörung der Vernunft* (Aklın Yıkımı) Cilt 1, Devrimler Arasında, Neuvvind, 1973.

Thomas Mann, *Schopenhauer (1938) Essys* (Denemeler), 5 cilt.

Kari Marx, *Das Kapital,* Cilt I, Berlin, 1986.

Alfred Schmidt, *Idee und Weltwille* (Idea ve Dünya İradesi), 1988.

Schopenhauer und der Materialismus (Schopenhauer ve Materyalizm), 1977.

Die Wahrheit im Gewande der Liige (Yalan Kılığmdaki Hakikat, Din Felsefesi) 1986.

Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopen-

hauer. (Schopenhauer Fizyoloji ve Transzendental Felsefe), 1989.

Die Leiblichkeit des Menschen als Bindeglied zwischen Medizin und Philosophie, (İnsan Bedeni, Tıp ile Felsefe Arasında Bağlayıcı Halka Olarak), 1994.

Schwierigkeiten einer Philosophischen Freud-Rezeption (Freud'un Felsefi Düzlemde Alımlanmasının Zorlukları), *Philosophie Nach Freud*'un içinde Lüneburg, 1995.

Schopenhauer als Aufklarer, Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart içinde (Schopenhauer Aydınlanmacı Olarak Günümüz Felsefesi), 1996.

Paradoxie als Wahrheit im Denken Schopenhauers. Das Paradoxe. Literatür zwischen Logik und Rhetorik içinde, (Schopenhauer Düşüncesi İçinde Hakikat Olarak Paradoks. Paradoks. Mantık ile Retorik arasında Literatür), 1999.

Otto Siebert, *Geschichte der neueren Deutschen Philosophie seit Hegel,* (Hegel'den Bu Yana Yeni Alman Felsefesi Tarihi) Göttingen, 1905.

Ulrich Steinvorth, *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie,* (Klasik ve Modern Etik. Maddeci bir Ahlak Teorisinin Temel Çizigileri), 1990.

Leo Tolstoy, *Gedanken und Erinnerungen,* (Düşünceler ve Anılar), 1942 Bern baskısı.

Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (Ahlak Üzerine Seminerler) Frankfurt am. Main, 1993.

Johannes Yolkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung,* (Bilinçdışı ve Karamsarlık. Modern Düşünce Hareketine İlişkin İncelemeler), 1873.

Eduart Zeller, *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz* (Leibniz'ten Bu Yana Alman Felsefesi Tarihi), Mün. 1873.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 4. Basım 1980'den Remzi Kitabevi.